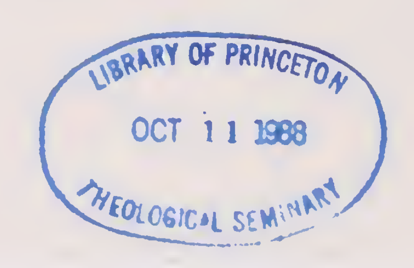



LIBRARY OF PRINCETON
OCT 11 1988
THEOLOGICAL SEMINARY

FRANCISCANUM

no. 1-3

Revista Cuatrimestral de los Estudios
Eclesiásticos Franciscanos

LA PORCIUNCULA

Calle 72 # 10-88. Bogotá D.E. Colombia. S.A.

Director: Fray Luis Acevedo Quirós OFM.

Redactores: Fray Guillermo Ramírez Gómez OFM.
Fray Francisco Núñez Lapeira OFM.

Editor: Fray Lucio A. Vanegas López OFM.

AÑO I — Enero-Abril 1 9 5 9 — No. 1

Su suspenderá el envío de la
Revista si no se acusa su recibo

Sumario

A nuestra Orden Franciscana
en sus setecientos cincuenta
años de existencia
A nuestros Superiores que
hicieron realidad nuestras
aspiraciones



S. S. Juan XXIII y el Rvmo. Padre Fray Agustín Sépinski Ministro General



M. R. P. FRAY JOSE M. LOPEZ OFM.
Ministro Provincial



R. P. FRAY DARIO CORREA GOMEZ OFM·
Maestro de Coristas

¿......?

Tiempo ha que esperábamos llenos de impaciencia, la ocasión que diera sosiego a nuestra inquietud....Y ha llegado!! En efecto, FRANCISCANUM la nueva Revista de este Estudiantado, aparece hoy llena de vigor y esperanzas, como coronación feliz de muchos esfuerzos y anhelos de nuestro ávido corazón juvenil.

FRANCISCANUM desea suplir, un poco siquiera, el inmenso vacío que en nuestra Provincia ha dejado la involuntaris desaparición de EL ENSAYO, después de haber sido por muchos lustros, símbolo y mensajero de concordia y fraternidad entre todos nuestros Hermanos de América y de allende los mares. FRANCISCANUM surge por la ineludible obligación que la actual juventud minorita tiene para con sus mayores. Porque siendo la juventud de por sí, prodigiosamente constructiva, cumbre de aspiraciones, sagrario de ideales y esperanzas de la humanidad, no puede ni debe adormilarse en glorias pasadas como entre rosas.

La personalidad, que se mide por su fuerza de irradiación, sólo se alcanza o se transforma por esa fuente maravillosa de enriquecimiento que es la ACCION. Porque "el ejercicio continuo de todas nuestras facultades, la lucha constante contra los obstáculos, la alegría del resultado, el haber adquirido de nuestras deficiencias, de nuestras limita--

ciones, pero también de nuestro valor, obran en nosotros un magnífico desenvolvimiento". De aquí que esta seráfica juventud, educada en la pedagogía espiritualista de acción en el amor, en esa pedagogía que injerta en el corazón de sus juventudes, la ambición por todo lo noble y bello, que adoctrina la mente y adiestra la voluntad para que vuelen más alto, se siente conquistadora, urgida por la caridad de Cristo y embebida en el espíritu de Francisco, "varón católico, y todo apostólico".

Por esto, FRANCISCANUM constituye la palestra teológica, filosófica y científica, con definidas orientaciones franciscanas en cuanto sea posible, para adiestrarnos en el difícil manejo de las armas espirituales con que hemos de predicar la Verdad y defender los derechos de Cristo y de su Iglesia. Y con la ayuda de lo alto, paulatinamente se irá convirtiendo en el arca sagrada donde esta juventud vaya depositando las preciosas joyas de sus erfuerzos y aspiraciones, de sus triunfos y progresos, que serán, aunque no muy brillantes, sí un digno aporte a la cultura y a la historia.

Esperamos, pues, que esta sencilla Revista, amasada en sudores y sacrificios y que lleva la bendición de nuestros Superiores, tenga acogida en nuestros amados lectores; no por su presentación y formato, ya que su deficiencia es más que notoria, sino por lo que representa; es decir,un fruto de nuestros esfuerzos y el primer triunfo de nuestras ansias de superación en la lid por los ideales nobles!!!

El director.

EL BAUTISMO

en la

Teología de San Pablo

Fray Alvaro Tamayo Lombana.

La doctrina escriturística más profunda sobre el Bautismo cristiano la encontramos en el cuarto Evangelio(1) y en las Epístolas de San Pablo, especialmente en Romanos, I Corintios, Gálatas y Colosenses (2).

San Juan enseña magistralmente la necesidad absoluta y universal del bautismo y su efecto inmediato, que es la producción de una nueva entidad ontológica, principio y fundamento de una vida de un orden superior al de la naturaleza. γεννηθῆ ἄνωθεν expresa claramente que se trata de un nuevo nacimiento, de adquirir una nueva naturaleza. Claro está que ἄνωθεν puede significar también "de arriba", "de lo alto", y así lo entienden los Padres griegos y muchos exégetas modernos y está también de acuerdo con el contexto y con lo que quiso expresar Cristo, a saber, un nacimiento, no de la carne, sino del espíritu, de lo alto. Sin embargo, parece más lógico entenderlo como lo entendió el mismo Nicodemo, es decir, en el sentido de un segundo nacimiento. Y con esta significación lo encontramos, no sólo en la ver-

sión latina, sino también en la copta, siríaca, armenia, etiópica y georgiana (3).

Esta nueva generación que nos introduce en el Reino de Dios, solamente se opera mediante el agua y el espíritu ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος.

Así, pues, esta transformación en lo más íntimo del ser y en las raíces mismas de la vida se realiza por la acción combinada del agua y del Espíritu, dos factores distintos que se asemejan bajo el aspecto de causalidad verdadera, aunque de diferente manera, porque cada uno desarrolla la actividad correspondiente a su propia naturaleza. Evidentemente el agua es tan sólo un agente secundario o, como dice Bellamy, "un instrument qu'il (le Saint-Sprit) éleve a la hauteur d'une cause, pour servir a la production de la régénération baptismal" (4). Por consiguiente, el agua no es un simple símbolo (5), como pretenden algunos protestantes, sino un elemento real que, junto con el Espíritu, es causa inmediata de la regeneración espiritual operada en el bautismo(6).

Estos son, en rasgos generales, los fundamentos de la teología bautismal contenidos en el coloquio de Cristo con Nicodemo, narrado por San Juan, y que constituye uno de los pasajes escriturísticos más preciosos sobre el sacramento de iniciación en la vida cristiana (7). Pero, indudablemente, el primer puesto entre los autores sagrados en profundidad teológica sobre el sacramento de la regeneración lo ocupa el Apóstol San Pablo.

Si recordamos que la doctrina paulina es decididamente soteriológica (8), comprenderemos facilmente por qué el bautismo, y la justificación en general, ocupan un puesto preeminente en el pensamiento del Apóstol. "Lo que se presenta en primer término y adquiere mayor relieve, lo que constituye el hilo conductor de todas las Epístolas es el gran misterio de la salud humana, el misterio por antonomasia, cuyo núcleo central es la justificación vital del hombre incorporado por la fé en Cristo Jesús" (9). Así pues, en

la dialéctica paulina el bautismo es una de las ideas centrales, con energía básica y fundamental y que arrastra el pensamiento del Apóstol hasta esa cumbre sublime de la incorporación a Cristo.

Para mejor comprender la teología bautismal de las epístolas de San Pablo dividiremos nuestro estudio en tres partes:

I - Significado de los diferentes términos que emplea el Apóstol para designar el sacramento del bautismo cristiano. Debido a la riqueza del vocabulario paulino tenemos que distinguir las siguientes subdivisiones:
  A) Significado de βαπτιζω
    a) Sentido analógico
    b) Sentido técnico
    c) Significado de la expresión "ser bautizado en un sólo cuerpo
    d) Significado de " ser bautizado en la muerte de Jesucristo"
    e) Significado de "ser bautizado en Cristo"
      1°) Gal. 3,27-29
      2°) Rom. 6,3
    f) Significado de ser bautizado en el nombre de....
  B) Significado de βαπτισμα
  C) Significado de βαπτισμος
  D) Significado de iluminación por el bautismo
  E) Significado de " lavatorio de la regeneración".

II- El Bautismo como sacramento de incorporación al Cuerpo Místico de Cristo (10)

III-Simbolismo bautismal (11): muerte, sepultura y resurrección místicas con Cristo (12)

IV- Conclusión.

I - SIGNIFICADOS DEL LEXICON PAULINO

En primer lugar, vamos a estudiar la significación del término Bautismo en la Escritura, es decir, su sentido etimológico estricto y las diferentes modificaciones que le

han dado los autores inspirados. βαπτισμός es la forma activa de βαπτίζω y βάπτισμα la forma pasiva. βαπτίζω es el frecuentativo de βάπτω que significa "sumergir"; luego βαπτίζω significará "sumergir repetidas veces en el agua". Esta significación estrictamente etimológica es modificada en la Escritura por el uso repetido, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento; en el sentido de "purificación legal", o de una simple ablución, que nada tiene que ver con la inmersión, y mucho menos con la inmersión repetida. Así, por ejemplo, en Mc.7,4: ἀπ' ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν (13).

Isaías emplea este verbo no sólo en el sentido de "sumergir en el agua", sino también "sumergir en el terror, en la aflicción, etc.". Por ejmplo, en 21,4 dice: ἀνομία με βαπτίζει (14). En el N. T. la palabra bautismo, con pocas excepciones (15), expresa claramente el bautismo de Juán(16) o el sacramento cristiano de la regeneración (17).

En conclusión, podemos decir que la palabra bautismo tiene varios significados claros y definidos:

1°) En sentido estrictamente etimológico significa: sumergir, lavar, o sumergir repetidas veces en el agua.

2°) El uso de los autores inspirados la enriqueció con nuevos significados:
   a) Rito de purificación legal
   b) sumergir en sentido figurativo
   c) el rito determinado del bautismo de Juán o del bautismo cristiano,

A) El verbo bautizar βαπτίζω (18) es empleado 13 veces por S. Pablo en sus Epístolas (19) y desarrolla con este vocablo los aspectos más profundos de su teología bautismal. El Apóstol enriquece de una manera realmente admirable el significado de esta palabra y, en ciertos pasajes, llega casi hasta despojarla de su significación puramente etimológica, mientras que en otros se vale de ella para comunicarle

toda la originalidad y fuerza teológica de su recio pensamiento y de su concepción evangélica del cristianismo.

a) Tres veces usa el verbo bautizar sin referirse al bautismo en sentido cristiano, sino en un sentido analógico. Así en I Cor. 10,2: καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο, variante ἐβαπτίσθησαν. Considera aquí San Pablo el tránsito del Mar Rojo y la peregrinación bajo la nube como un rito bautismal que incorpora a los Hebreos a Moisés y los constituye seguidores suyos. Luego establece una analogía entre este rito simbólico, que fué para la nación teocrática como un bautismo espiritual, y el bautismo de la Nueva Ley, que hace del cristiano un seguidor de Cristo y un miembro de su cuerpo místico (20).

En I Cor. 15,29 emplea dos veces el verbo bautizar en sentido simbólico: "Por otra parte -dice- qué sacarán los que se bautizan por los muertos? (οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν;) Si en ninguna manera resucitan los muertos, por qué se bautizan también por ellos?" Sobre este texto se han dado las más diversas interpretaciones (21), pero actualmente puede decirse que todos los exégetas están de acuerdo y aceptan una sola interpretación, que es la más natural y la única que no fuerza el texto.

Viene San Pablo probando a los corintios la certeza de la resurrección de los justos, y después de presentarles dos argumentos, fundados en Cristo como causa ejemplar (22) y meritoria (23) de la resurrección, es decir, en la esencia misma de la Redención, les dirige un tercer razonamiento basado en una práctica, al parecer, muy arraigada en Corinto, a la cual necesariamente tenía que corresponder una convicción íntima en aquellos que la realizaban. Se trata de un rito curioso que probablemente existía también en otras comunidades cristianas, y que consistía en hacerse bautizar en lugar o en favor de un ser querido que moría sin alcanzar a recibir el bautismo. San Pablo, sin aprobar ni censurar, construye sobre esta costumbre y persuasión de los Corintios

un argumento 'ex concesso' o 'ad hominem' para reforzar su tesis de la resurrección de los justos.

Ya en el siglo IV el Ambrosiaster le da esta misma interpretación: "In tantum ratam et stabilem vult ostendere resurrectionem mortuorum, ut exemplum det eorum, qui tam securi erant de futura resurrectione, ut etiam pro mortuis baptizarentur, si quem mors praevenisset; timentes ne aut male aut non resurgeret, qui baptizatus non fuerat, vivus nomine mortui tingebatur....Exemplo hoc non factum eorum probat, sed fixam fidem in resurrectionem ostendit"(24). También Tertuliano entiende el texto de San Pablo en este sentido, sin encontrar en ello ninguna dificultad; antes bien, compara la costumbre de los Corintios con la práctica pagana de orar por los muertos en el mes de febrero: "Viderit institutio ista, Kalendae si forte februariae respondebunt illi, pro mortuis petere. Noli ergo Apostolum novum statim auctores aut confirmatorem eius denotare, ut tantomagis sistere carnis resurrectionem, quanto illi qui vane pro mortuis baptizarentur, fide resurrectionis hoc facerent. Habemus illum alicubi (Eph.4,5) unius baptismi definitorem. Igitur et pro mortuis tingui, pro corporibus est tingui;mortuum enim corpus ostendimus. Quid facient qui pro corporibus baptizantur, si corpora non resurgunt?" (25).

Qué valor atribuían los corintios a esta curiosa ceremonia? Si le daban el mismo valor y eficacidad que al sacramento del bautismo estaban realmente en pugna con la doctrina evangélica, porque la recepción del sacramento del bautismo es algo esencialmente personal, que no admite substitución vicaria (26). Según algunos autores, los Corintios creían realmente en la eficacidad del bautismo por los muertos, aunque de buena fé. Pero, por más que haya sido de buena fé, se trataba de una contradicción, al menos material, a la fé evangélica, y no se explica entonces por qué San Pablo no la atacó directamente. Por eso la sentencia más probable y que, por otra parte, respeta el sentido literal del texto y del contexto, así como también la sicología del au-

tor, es la de que los corintios realizaban esta ceremonia, no porque creyeran que los efectos del bautismo recibido por un vivo eran aplicables al alma de un difunto y, por consiguiente, que este rito era un verdadero medio de salud, sino simplemente como un testimonio público de que el difunto había tenido la fé y, por tanto, pertenecía a Jesucristo y podía participar en los sufragios de la Iglesia por las almas de los difuntos. Querían expresar con esta ceremonia los deseos que había tenido el muerto de regenerarse por el bautismo cristiano y convertirse en miembro vivo del Cuerpo Místico de Cristo (27).

b) Tres veces usa San Pablo el verbo bautizar sin agregarle ningún significado propio, sino en el sentido etimológico de la palabra, que ya vimos más arriba; o más exactamente, en el sentido técnico que tiene esta palabra, en el Nuevo Testamento, es decir, en cuanto expresa el rito propio establecido por Cristo para operar la regeneración espiritual de las almas, sea que éste se realice de acuerdo con el significado etimológico estricto de la palabra, o sea, mediante inmersión, o simplemente por aspersión o infusión (28).

c) En I Cor. 12,13 lo emplea también en su significado técnico, pero modificado con la frase εἰς ἓν σῶμα. La palabra en sí misma expresa también el rito del sacramento cristiano, pero el Apóstol le agrega: " en un sólo cuerpo" para indicar que el bautismo cristiano es el principio de unidad en la Iglesia de Cristo, que es su Cuerpo Místico. (29). Esta fuerza unificadora la recibe el bautismo del Espíritu Santo, y por eso dice el Apóstol " en un sólo Espíritu hemos sido bautizados para formar un sólo cuerpo" (30); de ahí que Espíritu Santo sea considerado como el alma y principio vital del Cuerpo Místico de Cristo.

d) Dos veces usa la palabra "bautizar" (31) modificada por la fórmula εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ con la cual enriquece su significado enormemente. εἰς τὸν θάνα-

τον, en acusativo que expresa movimiento, es decir, establece relación entre el bautizado y la muerte de Cristo, porque el bautizado debe asemejarse, o mejor, asociarse de manera especial a la muerte de Jesús, de tal suerte que llegue a ser realmente un muerto, como en realidad lo es respecto al pecado. "Ser bautizado en la muerte de Cristo es ser bautizado en el Cristo moribundo, es decir, ser incorporado a Cristo en el acto mismo en que Él nos salva, es morir místicamente con aquél que sufrió la muerte en nombre y para provecho de todos. Esa muerte mística es una realidad, porque sus efectos son realísimos: muerte al pecado, muerte al hombre viejo, muerte a la ley" (32).

e) En donde San Pablo llega al máximo de profundidad en la significación de βαπτίζω es en Rom. 6,3 y Gal. 3,27 al agregarle la fórmula εἰς Χριστόν (33). Para comprender esta preciosa terminología del Apóstol no nos basta conocer la etimología estricta de la palabra que, como ya sabemos, significa "sumergir", porque este mismo vocablo en el Nuevo Testamento tiene una acepción técnica que es la de "conferir el sacramento del bautismo", y el mismo Apóstol, como ya dejamos arriba dicho, la emplea varias veces con este significado. Tampoco llegaremos a comprenderla en su plenitud total con el sólo estudio de la preposición εἰς, porque, aunque por una parte favorece al sentido real de esta expresión paulina, sin embargo, no lo exige necesariamente; porque εἰς no siempre expresa la idea de entrada en un elemento u objeto cualquiera, sino que significa también la tendencia a un objeto, o el objeto mismo. Esto lo podemos ver claramente en I Cor. 10,2, que ya analizamo más arriba. De manera que en εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο la preposición εἰς significa solamente tendencia hacia Moisés, es decir, constituye a los Hebreos en seguidores de Moisés, pero de ninguna manera significa entrar en, sumergir en Moisés (34).

Para poder penetrar en el sentido profundo de esta expresión tenemos que recurrir al contexto; sólo así podremos saber cuál de todas las acepciones que tiene el verbo

'bautizar' y la preposición εἰς fué la que quiso expresar el Apóstol, y cuál es el significado de la frase total: ser bautizado en Cristo.

1º) En Gal. 3,27-29 εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε tiene tres consecuencias inmediatas:

a) Unificación absoluta entre todos los bautizados de tal manera que ya "no existe judío ni griego, no existe siervo ni libre, no existe varón y hembra" (35). Tan radical es la unificación operada por el bautismo que suprime no solamente las diferencias raciales y sociales, sino la misma diferencia de sexos. Ahora bien, esta unificación tan absoluta la realiza el bautismo realmente, pero tan sólo en Cristo Jesús: "porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús", dice el Apóstol (36). Es decir, que el único modo de producir esta unificación es incorporándonos a Cristo, introduciéndonos dentro del Cristo místico, en donde formamos un sólo y único cuerpo, en el cual lógicamente no puede haber diferencias raciales, sociales ni sexuales, porque éstas suponen multiplicidad de sujetos y allí no hay sino un sólo y único sujeto, que es el Cristo místico.

b) La segunda consecuencia del bautismo en Cristo es revestirnos de Cristo. Revestirse, en el lenguaje escriturístico, no significa simplemente cubrirse exteriormente con una vestidura, sino que tiene un sentido mucho más profundo. Así, por ejemplo, en Job, 8,22: "Se revestirán de confusión tus enemigos" ni siquiera se puede admitir que exprese la idea de ponerse una vestidura sobre el cuerpo, sino que la confusión se apoderará de los enemigos, es decir, que cada uno de los enemigos quedará poseído y esclavizado de la confusión (37). Pero el significado de revestirse es todavía más profundo en Job 29,14 Cuando el santo Patriarca dice: "vestíame de justicia, y ella me rodeaba como vestido", de ninguna manera podemos entender que se refiera a un contacto externo con la justicia a un cubrirse el cuerpo con la justicia, porque esto es in-

concebible y carece absolutamente de sentido. Lo que quiere decir el autor sagrado con esta figura es que se impregnaba que se compenetraba, que se sumergía en la justicia, con lo cual, adquiría un nexo tan profundo que se podía aplicar a sí mismo el calificativo de justo.

San Pablo en I Cor. 15,53-54 emplea este vocablo en el mismo sentido que acabamos de descubrir en las palabras de Job. "Es preciso -dice el Apóstol- que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad" (38). Este versículo no deja el más mínimo resquicio para poder pensar que el revestirse de inmortalidad sea algo extrínsico al ser, sino que hay que entenderlo en el sentido de empaparse, de hacerse una misma cosa con la inmortalidad para poder ser realmente inmortal.

De manera que el revestirse de Cristo significa empaparse, compenetrarse, identificarse inefablemente con Cristo, identificación que se realiza únicamente al hacernos miembros activos del Cuerpo Místico de Cristo.

g) El bautizado en Cristo se hace descendencia de Abrahám: "Si vosotros sois de Cristo -escribe el Apóstol - sois por tanto descendencia de Abrahám". No olvidemos que esta carta a los Gálatas, la escribió S. Pablo herido en lo más íntimo del alma (39), al saber que la fé de la joven cristiandad de Galacia, conquistada para Cristo por él y Bernabé en su primera expedición apostólica, era corrompida por aquellos judaizantes que, para asegurar el triunfo de su seudoevangelio, comienzan por atacar la autoridad apostólica de Pablo y lo tratan de "intruso, sin vocación divina, que nunca ha visto ni oído al Señor, para oponerse a los Doce, a los apóstoles que han recibido del mismo Señor la enseñanza y la misión" (40). S. Pablo se opone abiertamente a sus enemigos que presentan la circuncisión como el único medio para ingresar en el linaje de Abrahám, y les enseña que sin este rito pueden hacerse herederos de la promesa.

El argumento del Apóstol es claro. Cristo es descendencia genuina y singular de Abrahám; el que por el bautismo, se incorpore a Cristo, se identifica con él, ése será, lógicamente, posteridad verdadera y auténtica de Abrahám (41). Para que la argumentación paulina concluya y pruebe, tenemos que admitir que el bautismo en Cristo Jesús, hace de Cristo y del bautizado un sólo cuerpo, que es el Cristo total.

2°) El bautismo en Cristo Jesús, de que nos habla el Apóstol en Rom.6,3, tiene también tres resultados inmediatos:

a) Participar en la muerte de Cristo
b) Ser sepultado (συνεταφημεν) con Cristo (42)
c) Resucitar con Cristo y participar de su nueva vida.

Cómo se puede participar realmente -como enseña San Pablo- en estos tres misterios de Cristo, si no es porque se forma un todo con él? Y esto es, exactamente, lo que quiere decir la expresión paulina "ser bautizado en Cristo,o en Cristo Jesús". Aquí la palabra Cristo no se refiere al Cristo físico sino al Cristo Místico, que en estos dos textos San Pablo lo concibe "como un elemento en el cual vivimos, como una forma que nos envuelve" (43). Así, pues, βαπτιζω, en estos dos pasajes, conserva su significado etimológico de "sumergir" y la preposición εἰς expresa el ingreso en un elemento u objeto, concretamente, en Cristo Jesús. De tal manera que la frase total "ser bautizado en Cristo" significa "sumergir en el Cristo Místico.

f) Dos veces usa San Pablo la expresión bautizar τὸ ὄνομα (44). En el léxicon bíblico 'nombre' determina la persona o el objeto mismo (45). Un axioma rabínico, referente a Dios, dice: " Su nombre es él y él es su nombre"(46). Con esto es suficiente para concluir que la fórmula 'bautizar en el nombre de Cristo' tiene el mismo sentido que 'bautizar en Cristo Jesús', por cuanto que 'nombre' significa o expresa la persona misma. De manera que bautizar en nombre de Cristo significaría sumergir en Cristo. Pero aquí tenemos que atender

al sentido en que el autor sagrado emplee la palabra Cristo, porque, como ya dijimos, puede referirse al Cristo físico o al Cristo Místico. Si la usa en este último sentido, la fórmula es completamente sinónima de 'bautizar en Cristo'. Pero si la emplea con la primera acepción entonces significa solamente dependencia, sujeción del bautizado con respecto a Cristo, por el hecho de haber recibido el bautismo instituído por El (47).

Este significado aparece clarísimo en el reproche de Pablo a los Corintios que, divididos en bandos, decían: "yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas, yo de Cristo"(48); y el Apóstol les dice: "Ha sido Pablo crucificado por vosotros o habéis sido bautizados en su nombre?"(49). Es decir, en virtud de qué título pertenecéis a Pablo, si no habéis sido bautizados en su nombre, por cuanto que él nunca ha sido crucificado por vosotros, nunca os ha comprado con el precio de su sangre (50) y, por tanto, no puede ligaros a él mediante un rito bautismal? En conclusión tenemos que el verdadero sentido de esta expresión es 'quedar sometido a alguien', 'pertenecer a aquél con cuyo bautismo ha sido regenerado'.

B) La forma pasiva βάπτισμα, que aparece veinte veces en el Nuevo Testamento (51), la encontramos tan sólo tres veces en las cartas paulinas (52) y siempre en el sentido técnico de Bautismo de Cristo, es decir, expresa el rito bautismal establecido por Cristo para la regeneración - espiritual de las almas (53). De manera, que este término no presenta ninguna dificultad.

C) En cambio, la forma activa βαπτισμός, que no es usada sino dos veces por San Pablo (54), sí presenta sus dificultades. Comencemos por recordar que este término, a excepción de Hebr.6,2, nunca es usado en la Escritura para designar el Bautismo cristiano y, ni siquiera, el bautismo de Juan; aún más, es raro el escritor de los comienzos del cristianismo que use este término para referirse al bautismo de Cristo (55). La significación bíblica de esta palabra es

la de'ablución legal', y es casi un término opuesto a βάπτισμα que técnicamente designa el sacramento cristiano del bautismo. Para mayor claridad veamos los textos: Mc. 7,4 dice: "de vuelta de la plaza, si no se aspergen, no comen, y otras muchas cosas que han aprendido a guardar por tradición el lávado de las copas (βαπτισμοὺς ποτηρίων, de las ollas y de las bandejas". Y San Pablo, en Hebr.9,10, dice: sus preceptos eran carnales, sobre alimentos, bebidas, diferentes lavatorios (διαφόροις βαπτισμοῖς y preceptos de una justicia carnal establecida hasta el tiempo de la substitución" (56). El sentido de βαπτισμός en estos textos es clarísimo, y nada tiene que ver con el sacramento del bautismo.

Sin embargo, San Pablo usa este término en Hebr.6, 2 y parece aplicarlo al bautismo cristiano. El significado o su sentido tenemos que desentrañarlo, no tanto de la palabra misma, cuanto del contexto; por tanto, veamos el pasaje completo: "Dejando a un lado las doctrinas elementales sobre Jesucristo tendamos a lo más perfecto, no echando de nuevo los fundamentos de la penitencia de las obras muertas y de la fé en Dios, la doctrina sobre los bautismos (βαπτισμῶν διδαχῆς), la imposición de las manos, la resurrección delos muertos y el juicio eterno"(57). Aún cuando esta palabra en el uso bíblico no designa el bautismo cristiano, a primera vista aparece por el sentido general de este pasaje que el Apóstol la usa para referirse al bautismo de Cristo, aunqueno lo determine de una manera exclusiva (58). Efectivamente, este término, en el pasaje citado, tiene que designar o, al menos, incluír alguna ceremonia cristiana, por cuanto que el Apóstol lo incluye dentro de una enumeración de ritos o acciones cristianas, como son la penitencia de las obras muertas, la fé en Dios, la imposición de las manos, la resurrección - de los muertos y el juicio eterno.

Pero aún nos queda otro problema por resolver. Por qué pone San Pablo βαπτισμῶν, en plural? (59). Sí se referirá aquí el Apóstol al bautismo cristiano, como parece exigirlo el contexto? Esto es indudable, como acabamos de

ver. Pero entonces por qué en plural?. Aquí surgen las más diversas opiniones (60). La que mejor salva el contexto y también la más aceptada por los exégetas es la que vamos a presentar a continuación.

El Apóstol acaba de decir a los Hebreos que deben dejar la leche y pasar a un alimento sólido, porque ya no son niños sino varones formados (61). Es decir, que ya terminó para ellos la catequésis elemental, los rudimentos de la revelación y que, por tanto, deben dar un paso adelante en su instrucción y práctica de las verdades cristianas. Por consiguiente, ya no les hablará más de esos primeros elementos de la religión, que son los que enumera el Apóstol en el pasaje antes citado, sino de verdades más altas. Así, pues, la lista que nos presenta en Hebr.6,1-12 corresponde a las primeras lecciones de la catequésis apostólica. Se ve ahora claro que el sentido lógico de la 'doctrina de los bautismos' es el de instrucción sobre la naturaleza, efectos, ceremonias, etc. tanto del bautismo cristiano, como del bautismo de Juan y de las diferentes abluciones farisaicas y purificaciones de los Judíos, como también las diferencias esenciales entre estos diferentes ritos. Este significado se ve todavía más nítido si se tiene en cuenta que el Apóstol escribe a cristianos provenientes del judaísmo y a catecúmenos judíos, imbuídos de los diversos ritos y abluciones de purificación legal y, por tanto, propensos a confundir el magno misterio del bautismo cristiano, con las formalidades judaicas, tantas veces reprobadas por Cristo. Y aquí puede estar también la razón, de porqué el Apóstol no empleó la fórmula βάπτισμα que designa técnicamente el sacramento del Bautismo en sentido cristiano, sino βαπτισμός, término genérico, aplicado en la Escritura a las abluciones rituales.

D) Algunos versículos más adelante del texto analizado (62) se refiere el Apóstol al Bautismo, pero sin designarlo expresamente con esta palabra, sino mediante una metonimia por la cual llama a los bautizados 'iluminados'. De manera que la iluminación, según S. Pablo, es uno de los efec-

tos del Bautismo; y ésto explica por qué en los primeros siglos del cristianismo era llamado el Bautismo φωτισμός (63). El Bautismo incluye, pues, el tránsito de las tinieblas a la luz, que es Cristo (64). Insiste que ésta 'iluminación', por su naturaleza misma, no puede hacerse sino una vez en la vida del hombre ἅπαξ φωτισθέντας, porque opera una transformación en los cimientos mismos de nuestra existencia y nos liga definitivamente a Cristo. Pero la razón última de esta initerabilidad está en el hecho de que entre nuestra iluminación y la luz, Cristo Jesús, existe un vínculo necesario e íntimo que no permite nuestro regreso a las tinieblas; porque Cristo es la luz por esencia, y al hacernos nosotros luz con Cristo formamos con El un sólo elemento, que lógicamente no puede convertirse en tinieblas - porque su esencia misma es ser luz.

San Pablo llama a los cristianos hijos de la luz, hijos del día (65), astros luminosos (66), para inculcarles que su naturaleza es la luz, en contraposición a los paganos que son tinieblas porque son hijos de la oscuridad y de la noche; y no sólo ésto, sino que a los mismos cristianos les dice que antes de ser bautizados eran tinieblas, y tan sólo por el bautismo llegaron a ser luz (67). Por donde se ve claramente que el Apóstol al usar esta terminología quiere referirse al bautismo, mediante el cual se realiza esa distinción tan fundamental entre pagano y bautizado y se establece entre el uno y el otro una distancia tan marcada como es la que existe entre el día y la noche, entre la luz y las tinieblas.

En Eph. 5,8 lleva el Apóstol esta metáfora a su máximo de profundidad. Dice así a los de Efeso: "Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor". El progreso es manifiesto: ya no llama a los cristianos hijos de la luz, ni iluminados, sino directamente luz. Pablo establece claramente una diferencia radical entre lo que eran los Efesios antes de la regeneración bautismal, y lo que son una vez bautizados; primero eran tinieblas, ahora son luz .

Luego en el bautismo hay algo que muere en nosotros y que es reemplazado por una naturaleza nueva plena de vida y de vigor. Pero no les dice solamente que son luz, sino que son luz en el Señor, porque Cristo es la luz por naturaleza y por esencia, como lo dice El mismo por boca de San Juan:"Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida"(68). El bautizado, pues,es luz porque está sumergido en la luz verdadera, Cristo Jesús. Y esto es lo que quiere significar el Apóstol, cuando llama a los cristianos hijos de luz, astros luminosos, iluminados , etc., es decir, incorporados a la luz infinita, identificados con Cristo, luz de los hombres (69), luz verdadera(70).

E) En este estudio que venimos haciendo sobre el vocabulario paulino referente al sacramento del bautismo,nos falta solamente analizar el sentido de tres o cuatro expresiones que, aunque un poco diferentes en la forma externa, sin embargo, se identifican en su significado íntimo.

Dice el Apóstol a los Hebreos: "acerquémonos con sincero corazón, con fé perfecta, purificados los corazones de toda conciencia mala y lavado el cuerpo con el agua pura"(71), y en su primera carta a los Corintios les recuerda que, a diferencia de los infieles, ellos poseerán el reino de Dios, porque han sido lavados y santificados (72). Es indudable que en estos dos pasajes el autor hace alusión al bautismo cristiano (73) que, en cuanto signo sensible, no es otra cosa que una ablución del cuerpo con agua, acompañada de la invocación trinitaria, pero que en el orden intencional de Cristo rebasa los límites de toda naturaleza creada. Designa, pues, San Pablo mediante el rito externo el sacramento del bautismo en su totalidad, es decir, en su entidad física y en su entidad intencional o metafísica.

En su carta a los de Efeso llama al bautismo 'lavado del agua con una palabra' (74), expresión que en sí misma no es más que una definición descriptiva del rito bautismal, pero que enmarcada en el contexto, expresa también

los dos elementos esenciales del sacramento cristiano. "Vosotros los maridos -dice el Apóstol- amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua con una palabra, a fin de presentársela a sí gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable " (75). Es indudable que τὸ λουτρὸν τοῦ ὕδατος se refiere al bautismo cristiano, aunque tambien quiere San Pablo hacer alusión al λουτρὸν νυμφικόν de los griegos, como se colige lógicamente del contexto. La loutrofia, era una de las ceremonias principales en las nupcias de los griegos (76) y tenía un significado religioso y purificatorio; así se explica el que el Apóstol haya hecho alusión a esto rito nupcial, precisamente en este pasaje en que ilustra el matrimonio cristiano a la luz de la unión íntima que existe entre Cristo y su esposa, que es la Iglesia.

Cristo quiere una esposa completamente pura, sin mancha o arruga, santa e intachable, y para conseguirlo s entrega a la muerte por ella, en un acto supremo de amor q' tiene como meta el bautismo de la regeneración espiritual, una verdadera loutroforia sobrenatural que produce su efecto no en el exterior, sino en lo más íntimo del ser. El fin próximo de su muerte es comunicarle, en su sangre, eficacidad al λουτρός con que ha de purificar a su esposa, porque el bautismo tiene fuerza regeneradora solamente en virtud de la muerte redentora de Cristo (77); y el fín remoto es la purificación misma del alma, operada por el sacramento bautismal, que no es otra cosa que la aplicación personal de la muerte de Cristo (78).

Por último, en su epístola a Tito llama al bautismo "lavatorio de la regeneración" en el cual toman parte las tres Divinas Personas, y cuyos efectos inmediatos son la producción de un nuevo ser, la justificación y el derecho a la vida eterna: "cuando se manifestó la bondad y filantropía de Dios nuestro Salvador, no por las obras hechas en justicia que nosotros hubiésemos practicado, sino en ra-

zón de su misericordia, nos salvó por el baño de la regeneración y de la renovación del Espíritu Santo, que derramó sobre nosotros opulentamente por Jesucristo nuestro Salvador, para que, justificados por su gracia, seamos constituídos herederos, conforme a la esperanza, de la vida eterna" (79).

De manera, que la causa primera de nuestra regeneración espiritual, es el amor del Padre, el mediador es Jesucristo y el Espíritu Santo quien nos aplica debidamente los méritos conquistados por Cristo en su pasión; esta actividad de las tres Personas Divinas se realiza únicamente διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως. El substantivo παλιγγενεσίας, que no aparece en el vocabulario de los LXX, lo encontramos en el evangelio de San Mateo, usado por Cristo para expresar la transformación que sufrirá este mundo material cuando se realice su segunda venida (80). La segunda y última vez que aparece este término en el N.T. es en el pasaje de la epístola a Tito que estamos estudiando, en donde San Pablo lo aplica a la transfiguración o transformación total realizada por el bautismo en el alma de los cristianos (81).

El término ἀνακαινώσεως es exclusivo de San Pablo en el N. T. y lo usa solamente dos veces (82), con el significado de renovación, de producción de un nuevo ser, como lo podemos en el pasaje arriba citado de su carta al obispo de Creta. Esa "renovación en el Espíritu Santo", que opera el sacramento del bautismo, no es otra cosa que el segundo y más perfecto nacimiento de que hablaba Cristo a Nicodemo o, para decirlo en lenguaje paulino, la "nueva creación" de que hablaba el Apóstol a los cristianos de Corinto (83).

Concluído este análisis sobre la significación de la terminología paulina referente al sacramento del bautismo cristiano, entramos a estudiar en seguida los dos aspectos capitales de la teología bautismal del Apóstol, a saber, 1°) el bautismo como rito de incorporación en el Cuerpo Místico de Cristo y de participación orgánica en la vida de la Cabeza mística, y 2°) la significación teológica del bautis

mo, que no es sino una consecuencia de la incorporación al Cristo Místico, mediante la cual participamos activamente en la vida misma de Cristo, y nos asociamos real, aunque místicamente, a su muerte y resurrección gloriosa.

II- BAUTISMO Y CUERPO MISTICO

Indudablemente el punto cumbre de la teología paulina es su doctrina sobre el cuerpo Místico de Cristo, que es como la síntesis de toda la creación, de la Encarnación del Verbo, de la Redención y de la futura vida en la gloria del Padre. Tal vez la génesis de esta grandiosa concepción del Apóstol la podamos encontrar en las palabras que le dirigió el mismo Cristo en el camino de Damasco, cuando era perseguidor de los seguidores de su Evangelio (84): "Saulo, Saulo, por qué me persigues?.... Yo soy Jesús a quien tu persigues"(85). En la mente del Apóstol tuvo que surgir un interrogante (86) sin otra solución que la identidad entre Cristo y sus discípulos.

Esta solidaridad, que es la base del Cuerpo Místico, comienza y radica en la Encarnación del Verbo, y se extiende no sólo a la solidaridad de naturaleza, sino también a la solidaridad en el pecado, y en un grado tan intenso q' San Pablo llegó a escribir que Cristo fué hecho pecado por nosotros (87), y que murió por todos, luego todos son muertos (88). Esta solidaridad de Cristo con todos los miembros de la humanidad, forma ese organismo grandioso del Cuerpo Místico de Cristo, cuyo principio de unidad es el Sacramento del Bautismo (89).

La Encíclica de Pío XII "Mystici Corporis Christi", del 29 de junio de 1943 (90), es la más grandiosa y genuina interpretación de la doctrina de San Pablo sobre este gran misterio del cristianismo. Basados en este documento pontificio vamos a presentar un esquema rápido del pensamiento del Apóstol, para la mejor comprensión de su doctri-

na bautismal. El Cuerpo Místico es visible, por lo mismo q' es cuerpo (91); es uno, porque una sola es la cabeza, Cristo Jesús (92); es indiviso, porque existe trabazón íntima y unidad entre la cabeza y los miembros (93); es Jerárquico, por el orden que existe entre todos los miembros y porque a cada uno corresponde una función especial (94); y, finalmente posee medios vitales propios, como son los sacramentos. Cristo es Fundador, Cabeza, Sustentador y Salvador del Cuerpo Místico, como podemos verlo en el esquema de la página siguiente.

Fundador, porque la Iglesia nació del costado de Cristo (95).

1 - Al predicar el Evangelio: eligió Apóstoles (96), dejó un Vicario suyo en la tierra (97), instituyó el Bautismo como sacramento de incorporación a su Cuerpo Místico (98) y la Eucarístía, vínculo de unidad, no solamente por la comunión sacramental, sino también por la sacrificial (99).

2 - Al morir en la cruz derogó la ley antigua y levantó sobre su sangre el Nuevo Reino del amor (100).

3 - Al promulgar la Iglesia, cuando envió del cielo a su Espíritu para que la fortaleciera.

Cabeza del Cuerpo Místico, como repetidas veces lo dice el Apóstol (101), porque él es el que coordina y vivifica a este organismo sobrenatural (102).

1 - En virtud de su excelencia porque él es el Primogénito de toda criatura (103), Primicias de los que duermen (104), Imagen del Dios invisible (105) y Rey del Universo (106).

2 - Por razón de su gobierno, que se funda en la potestad directa que tiene no sólo sobre las cosas espirituales sino también sobre las temporales; potestad triple de enseñar, regir y santificar a los hombres, que Cristo delegó a los Apóstoles y la estableció como ley fundamental de toda la Iglesia.

a) El rige a su Iglesia directamente, aunque de manera

CRISTO

- **FUNDADOR**
  - 1-Al predicar el Evangelio
  - 2-Al padecer en la Cruz
  - 3-Al promulgar la Iglesia el día de Pentecostés
- **CABEZA**
  - 1-Por razón de su excelencia
  - 2-Por razón de su gobierno
    - a) Invisible y extraordinario
    - b) Visible y ordinario, por el Romano Pontífice
    - c) En las iglesias particulares por los Obispos
  - 3-Por razón de la mutua necesidad
  - 4-Por razón de la semejanza
  - 5-Por razón de la plenitud
  - 6-Por razón del influjo
    - a) Al iluminar
    - b) Al santificar
- **SUSTENTADOR**
  - 1-Por razón de su misión jurídica
  - 2-Por razón del Espíritu de Cristo
  - 3-Que es el alma del Cuerpo Místico
- **SALVADOR**
  - ("Cristo es la Cabeza de la Iglesia: El es el Salvador de su Cuerpo" -Eph.5,23-).

invisible y extraordinaria, porque El reina sobre las conciencias y sobre los corazones, ilumina a las almas y suscita eminentes dechados de santidad, para provecho de todo el Cuerpo.

b) Visible y ordinariamente a través de su Vicario, porque Cristo y su Vicario forman una sola cabeza(107).

c) Por medio de los Obispos, porque ellos son "partes principales de los miembros del Señor"(108).

3- Por razón de la mutua necesidad, ya que, como enseña el Apóstol, "no puede decir la Cabeza a los pies: no necesito de vosotros" (109). Los miembros tenemos necesidad absoluta de la Cabeza (110), pero también Cristo necesita de los miembros, no por insuficiencia, sino porque voluntariamente lo dispuso así (111).

4- Por la semejanza, porque la Cabeza es de la misma naturaleza que los miembros, es decir, pertenece como ellos a la naturaleza humana (112) y, además, porque es consanguíneo nuestro, como dice Pío XII (113).

5- Por la plenitud de Cristo que le da primacía en el orden de la Naturaleza y en el orden de la Gracia: plenitud de ser y plenitud de gracia (114), de la cual todo el Cuerpo participa (115).

6- Cristo influye en su Cuerpo Místico, como influye la cabeza en el cuerpo físico (116). Cristo realiza esta función vital:

a) iluminando con su doctrina (117), infundiendo en las almas la luz de la fe y asistiendo a su Iglesia.

b) Santificando con los torrentes de gracia conquistados en su pasión y, particularmente, con el alimento divino de su cuerpo y de su sangre.

Sustentador: porque la Iglesia no es otra cosa q' la continuación de la persona de Cristo; de ahí que San A - gustín pudiera decir: "Cristo predica a Cristo" (118).

1 - Por su misión jurídica, porque cuando la Iglesia obra,- es Cristo quien obra a través de sus miembros (119).

2 - Por razón del Espíritu de Cristo que comunica al cuerpo su misma vida (120), principio vital que no es otro que el Espíritu Santo.

3 - El cual es el alma del Cuerpo Místico, porque es "el principio de toda acción vital y saludable en todas las partes del cuerpo" (121).

Salvador de su Cuerpo, como expresamente lo enseña el Apóstol (122), ya que dió su vida por la salud de todos los miembros de su Cuerpo y con su sangre les restituyó el derecho al Reino de los cielos.

A este Cuerpo Místico de Cristo pertenecen en un sentido amplio todos los hombres (123), debido a la unidad que existe entre Cristo y el linaje humano, en virtud de la Encarnación; y, además, porque todo hombre está llamado a unirse realmente con Cristo y a formar parte de su organismo místico, lo cual se realiza únicamente por el sacramento del bautismo, mediante el cual, como ya vimos, somos sumergidos en Cristo.

En dos textos, especialmente, nos habla San Pablo de esta incorporación al Cuerpo Místico, en virtud del bautismo cristiano. El primero, tomado de su epístola a los Corintios, dice así: " porque así como siendo el cuerpo uno tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así es también Cristo. Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituír un solo cuerpo, y todos, ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu" (124).

Ya vimos la fuerza que tiene en el vocabulario paulino la fórmula εἰς ἓν σῶμα , que usael Apóstol en este pasaje, y mediante el cual presenta al bautismo co-

mo el acto inicial de la formación del Cuerpo Místico; de ahí que -como hace notar el Padre Bover- "anteriormente al bautismo y a la muerte de Cristo no se concibe la existencia del Cuerpo Místico" (125).

San Pablo concientemente hace resaltar esta fuerza unificadora del bautismo, contra las pretensiones partidistas de los corintios (126). Cuando se piensa en la inmensa distancia que existía en aquella época entre judíos y paganos, entre siervos y libres, se comprende la fuerza unificadora tan intensa del bautismo, el cual suprime estos abismos, y hace que todos los cristianos formen con Cristo un solo organismo espiritual. Esta fuerza regeneradora y unificadora la recibe el bautismo únicamente del Espíritu Santo (127), y por eso es él también el principio vital, el alma, el agente motor de la actividad del Cuerpo Místico y, por tanto, el principio de unidad de este organismo sobrenatural (128). De manera que el bautismo nos convierte a todos en un solo cuerpo, en una sola persona, que es el Cristo total, como dijera Agustín de Hipona (129).

"Todos, pues, sois hijos de Dios por la fé en Jesucristo -dice San Pablo a los cristianos de Galacia-. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abrahám, herederos según la promesa" (130).

Ya vimos que la expresión paulina "ser bautizado en Cristo" significa ser sumergido en Cristo; lo mismo que el profundo significado teológico de ser revestido de Cristo, y la supresión de todas las distancias en los individuos bautizados.

De la unión íntima con Cristo operada por el bautismo, nace la filiación adoptiva y la adquisición de la forma de Cristo, porque todo bautizado es cristiforme, y por eso " entre los cristianos, que están identificados individualmente en Cristo en la unidad de su Cuerpo Místico, no

cuentan para nada las desigualdades naturales de raza, de condición, de sexo. Un esclavo vale tanto como un hombre libre" (131).

Esta absorbente unidad y misteriosa compenetración con Cristo va sellada por el carácter sacramental, y nos habilita para participar en los actos de culto, porque hace que el sacrificio de Cristo sea realmente nuestro, por ser miembros de su Cuerpo Místico. Ya hemos dicho que en sentido lato aún los no bautizados están unidos en alguna manera a la Cabeza mística, pero "solamente en el bautismo -como dice Scheeben- se hace orgánica la unión de los hombres con Cristo, y se revela exterior e interiormente en ellos; en el bautismo les imprime Cristo la marca que indica que son propiedad suya y así los establece en plena posesión y disfrute de los derechos y privilegios que les corresponden como a miembros de su Cuerpo" (132).

Además, el sacramento del bautismo nos capacita para poder participar de la Eucaristía, que es la máxima expresión de la unidad del Cuerpo Místico, y la fusión misteriosa del hombre con Cristo en una sola carne. Se comprende así la importancia y solemnidad, aún externa, que acompañaba a la administración del bautismo en los primeros siglos del cristianismo, y que constituía como una profesión de fé en la grandeza de este sacramento, que nos abre las puertas para la participación más íntima y misteriosa que pueda darse entre una simple criatura y su Creador.

Cristo, como Cabeza del Cuerpo Místico, mereció con su muerte toda clase de gracias para el linaje humano, es decir, conquistó para los individuos de este linaje el derecho objetivo a estas riquezas sobrenaturales, realizó la redención potencial, que es independiente de su éxito histórico, el cual se opera mediante la redención subjetiva. Cada individuo de la especie humana debe tomar posesión de este derecho a los méritos de Cristo, quien, como Cabeza de un Cuerpo visible, dispuso que esta aplicación se realice medi

ante un rito externo, al cual, en virtud de su intención sorana, va vinculada la redención subjetiva o incorpoación a a su Cuerpo Místico.

"La redención del hombre se hace en tres tiempos:en el Calvario, en el bautismo, en la parusía. En el Calvario se realiza la redención en derecho, en principio y en potencia; en el bautismo, de hecho y en acto, aunque imperfecta todavía; en el día de la parusía se completa y se consuma" (133). De manera que mediante el bautismo, que es un rito externo, adquirimos un título subjetivo sobre ese tesoro sobrenatural, conquistado por Cristo con su muerte, mediante la cual realizó la reconciliación de la humanidad con Dios. Por el bautismo entramos al Cuerpo Místico y somos consagrados como miembros vivos de Cristo con derecho a participar de su vida divina, mediante la gracia santificante y, particularmente, con la participación de la Eucaristía como sacramento y como sacrificio, con la cual nos asimilamos realmente a Cristo.

III - SIMBOLISMO BAUTISMAL

Con el nombre de "Método histórico-religioso" (Die Religiongeschichtliche Methode) nació en Alemania un movimiento intelectual que pretende explicar el cristianismo como una evolución natural de todas las religiones que le precedieron, o sea, un sincretismo religioso meramente natural (134). Posteriormente este Método fue aplicado a la teología paulina, especialmente por Reitzenstein (135) y Loisy(136), el cual sostiene que el cristianismo presentado por Pablo no es sino un misterio oriental, con un rito de iniciación, que es el bautismo, semejante al de los cultos de Isis y Osiris, de Atis y Cibeles.

Los misterios paganos eran ciertos ritos populares de iniciación en las doctrinas sagradas, mediante los cuales se transmitía a los iniciados ciertas irradiaciones divinas -

(tabú), que exigían en estos una preparación especial, como purificaciones, etc., para que no fueran destruídos por la fuerza del tabú con que estaba impregnada cada divinidad. De manera que esencialmente los misterios paganos eran un conjunto de ceremonias que trasladaban al neófito del mundo profano, al mundo sagrado y lo colocaban allí definitivamente (137). La ceremonia era presidida por el hierofante y el daduco que depositaba la antorcha en manos de los iniciados

El fin de estos misterios era el acceso de los iniciados a ciertos secretos, y su consagración mediante una ceremonia externa. Los extranjeros, por lo general, para poder tomar parte en los misterios tenían que nacionalizarse o hacerse adoptar por una familia nacional.

Indudablemente de todos los misterios del mundo pagano, los más famosos fueron los eleusinos, celebrados en honor de Deméter, diosa griega de la agricultura, de su hija Cora y de Iaco, hermano místico de Cora, y que tenían por fín último proporcionar la felicidad que se origina de la comunión con la divinidad. Estos misterios eleusinos estaban en pleno auge cuando apareció el cristianismo, y San Pablo conoció en Corinto y en Atenas, iniciados en estos ritos paganos (138). La ceremonia de iniciación, que daba derecho a la inmortalidad bienaventurada, se realizaba mediante una purificación acompañada de diferentes ceremonias, que concluían con la contemplación de los misterios o epoteía.

Gran importancia tienen también los misterios de Mitra (139), los misterios de Atis y Cibeles (140), los misterios de Samotracia (141), los misterios dionisíaco--órficos (142) y los misterios de Isis y osiris (143).

Las ideas fundamentales de todos los misterios paganos, pueden resumirse en los siguientes puntos:

1 - El iniciado obtiene la salud que le libra de la muerte.
2 - Participación de la vida divina, mediante la unión con la divinidad.

3 - Inmortalidad, que es conferida mediante la regeneración, o παλιγγενεσία, de la cual habla también S. Pablo en su carta a Tito, 3,4-7.

Como ya lo hemos dicho, se ha pretendido identificar, o al menos encontrar las fuentes de la doctrina paulina en los misterios paganos, particularmente en lo referente al Bautismo y a la Eucaristía (144). No podemos negar que existieron ablucionesy purificaciones en las ceremonias paganas de iniciación, particularmente en los misterios eleusinos y en los misterios de Isis y de Osiris.

Comencemos por recordar la aversión del Apóstol a la idolatría y a todo lo relacionado con ella, así como también a la filosofía pagana (145), y comprenderemos lo inverosímil de la afirmación que pregona la dependencia paulina de la religión de los misterios paganos. Otra cosa muy distinta es decir que San Pablo haya sufrido la influencia ambiental, y que inconscientemente se infiltraran los misterios paganos en su doctrina. Pero ni siquiera esto (146), o si se dió fué en un grado mínimo, porque San Pablo tenía otras fuentes, a las cuales era verdaderamente aficionado, como son: a) el Antiguo Testamento, b) la primitiva catequécis apostólica, c) la inspiración personal y d) vivencias personales,originadas particularmente de su encuentro con Cristo en el camino de Damasco.

Además, hay profundas diferencias entre el rito de iniciación de los misterios paganos y sus efectos y el Bautismo cristiano, tal como aparece en las epístolas de Pablo. Entre otras podemos señalar sintéticamente las siguientes diferencias:

1 - El rito de iniciación pagano obra mecánica y mágicamente en cambio, el Bautismo para producir sus efectos exige - la voluntad y la intención del que lo recibe.

2 - La salud producida en virtud de las ceremonias paganas es solamente física, en cuanto que libra al iniciado de los males materiales, especialmente de la muerte, pero sin incluír la regeneración absoluta del pecado, como sucede

con el Bautismo cristiano (147).

3 - La inmortalidad y participación de la divinidad se realiza mediante una vida semejante a la terrena y un vínculo externo de unión con dios, que no produce ningún efecto ontológico en el alma, como sí lo produce el rito cristiano del Bautismo (148).

4 - La participación de los iniciados en la resurrección de Osiris, dista mucho en la participación en la muerte y resurrección de Cristo mediante el Bautismo (149); porque en el pensamiento paulino esta participación es algo real, a saber, la muerte al pecado y la resurrección a una vida nueva de santidad, como vamos a ver en seguida.

Todo el simbolismo bautismal de las cartas paulinas, no es más que una consecuencia lógica, genialmente aprehendida por San Pablo, de su doctrina sobre el Cuerpo místico de Cristo, y basada en realidades históricas, como son la muerte, sepultura y resurrección de Cristo; de tal manera que prácticamente no queda lugar al influjo de los misterios paganos.

El Apóstol presenta este significado teológico del Bautismo en su carta a los Romanos, de la manera siguiente: "O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados (ἐβαπτίσθημεν) en Cristo Jesús fuímos bautizados (ἐβαπτίσθημεν) para participar en su muerte ? Con él hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que como él resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque, si hemos sido injertados (σύμφυτοι en él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado, para que fuera destruído el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. En efecto el que muere queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con él; pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre él. Porque muriendo, murió al pecado una vez

para siempre; pero viviendo vive para Dios. Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús"(150).

Notemos primero que el verbo bautizar, las dos veces que aparece en este pasaje, está en aoristo, para indicar claramente que se trata de una acción ya realizada, encuadrada en el tiempo. Ser bautizado en Cristo significa ser sumergido en Cristo como en un elemento espiritual, converse en una parte del mismo Cristo, o mejor en otro Cristo. - Ser bautizado en la muerte de Cristo es participar realmente en su muerte, es asociarnos a la acción misma por la cual Cristo se convierte en Redentor. El Apóstol no se refiere a una imitación de la muerte de Cristo, a una muerte figurativa, sino real, simbolizada en la inmersión con que se administraba primitivamente el bautismo; tan real que San Pablo habla inmediatamente de sepultura, que es signo evidente de muerte; "con Cristo fuistéis sepultados en el bautismo", dice también a los Efesios (151).

Esta muerte con Cristo es algo que nos afecta intrínsecamente, porque muere en nosotros realmente el hombre viejo, es destruido el cuerpo del pecado, la esencia misma del pecado, el principio vital que había depositado el pecado en las bases mismas de nuestra existencia. La muerte con Cristo no sólo es una realidad, sino que es superior a la misma muerte física del hombre, porque en aquélla es destruido totalmente el pecado, y en ésta solamente desintegrado el compuesto humano o, si se quiere, destruido el hombre, que al fin y al cabo es más pequeño que su propio pecado (152).

Para insistir en la total neutralización del pecado, habla también de la participación en la sepultura de Cristo, bellamente simbolizada en la inmersión en el agua, que es realmente como un descenso al sepulcro. De ahí que la tesis de algunos protestantes de que el perdón de los pecados, operado por el bautismo, no es más que una ficción - por la cual Dios nos considera purificados, muertos para el pecado, sin que exista ninguna relación intrínseca y una

transformación interna, se desvanece ante la insistencia y claridad del Apóstol (153).

Y a esto hay que agregar, que el que participa en la muerte de Cristo, participa también en su resurrección,- "porque si hemos sido injertados en él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección" (154). Por el bautismo nos injertamos en Cristo (155), nos hacemos σύμφυτοι con él, es decir, connaturales, animados del mismo principio vital, de tal manera que nuestra vida se mezcla íntimamente con la vida de Cristo, hasta el punto de poder decir con el Apóstol "ya no vivo yo, sino q' es Cristo quien vive en mí" (156). Al asociarnos a la muerte de Cristo todo se hace común con él y nosotros comenzamos a vivir activamente de su misma vida (157).

La muerte al pecado incluye necesariamente la participación en una vida nueva que es la vida de la gracia, entidad sobrenatural que se injerta en nuestra alma y nos da un principio vital nuevo, ontológico y de un orden superior (158). La resurrección mística operada en el bautismo está simbolizada en la emersión del agua, que es el tránsito de un elemento a otro, la resurrección con Cristo del sepulcro para participar en la vida de Cristo resucitado (159), vida inmortal, sobrenatural e indefectible, que llegará a su plenitud en el día majestuoso y soberbio de la Parusía (160).

La muerte y la resurrección de Cristo son elgo definitivo en la historia de la humanidad y en la existencia misma de Dios: " sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere"(161), dice el Apóstol. Por consiguiente, nuestra muerte y resurrección con Cristo, son también acciones definitivas, que no podrán volver a realizarse jamás. Aquí tiene su génesis la doctrina paulina de la imposibilidad de iterar el bautismo, porque ello implicaría que Cristo volviera a morir en la cruz. Por eso, los que unavez bautizados caen en la apostasía "es imposible que sean renovados otra vez a penitencia y de nuevo crucifiquen para sí mismos al Hijo de Dios y lo expongan a la afrenta" (162).La

iterabilidad válida del bautismo cristiano exigiría necesariamente que Cristo volviera a morir, para que el rebautizado pudiera participar en esa nueva muerte de Cristo (163). Esto nos hace comprender la realidad enorme que significa el hecho de asociarnos a la muerte y a la resurrección de Cristo; hasta tal punto que nos permite iterar esa muerte, porque nuestra vida esla misma vida de Cristo resucitado, y para morir nosotros, tendría que morir también Cristo.

IV - C O N C L U S I O N

El bautismo cristiano aparece en la teología de S. Pablo como el sacramento de incorporación a Cristo, cuya vida se infunde en nuestras almas, después de haber destruído al pecado en su esencia misma. En virtud de esta incorporación el bautismo nos asocia a dos actos esenciales de la Redención, como son la muerte y la resurrección de Cristo.

N O T A S

(1) - Jn. 3,3-9

(2) - Rom.6,3-11; I Cor.12,12-13; 6,11; Gal.3,26-28; Col.2, 11-12 y Tit. 3,4-7. Dentro de esta doctrina inspirada sobre el sacramento del bautismo cristiano es interesante el pasaje de I Pt. 3,20-21, en el cual el Príncipe de los Apóstoles nos presenta el bautismo como un antitipo del diluvio y del arca de Noé:...ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα. La gracia de Cristo, que regeneró a los pecadores de la antiguedad, viene a realizar también ahora, en los tiemposactuales, su obra de salvación y regeneración. De la misma manera que Noé y su familia franquearon las aguas del diluvio para entrar en el arca, así también al pasar por las aguas del bautismo ingresamos en la Iglesia de Cristo. Después de presentar San Pedro al diluvio y al arca de Noé como tipo del bautismo cristiano, pasa a describir, en rasgos generales, su eficacidad y el nexo que le une con la resurrección -

de Cristo, sin la cual no tendría fuerza regeneradora. Esta relación, entre resurrección y bautismo la encontramos también en 1,3 de la misma epístola. Respecto a los efectos de este sacramento enseña San Pedro que consiste en una regeneración no del cuerpo sino del alma.

Los Padres en diferentes pasajes de San Pablo han descubierto nuevos tipos del bautismo. Por ejemplo, la nube milagrosa que conducía a los Hebreos durante su peregrinación por el desierto (I Cor.10,2), el tránsito del Mar Rojo (ib.), la roca de la cual hizo brotar Moisés agua (I Cor.10, 4) y, finalmente, la circuncisión (Rom. 2,25-29; Col.2, 11-12) que era el rito de agregación al pueblo judío en testimonio de la alianza entre Dios y Israel y el signo de la justificación obtenida por la fe (Rom. 4,11).

Respecto a los vaticinios proféticos del bautismo, que tanto los Santos Padres, como los exégetas de todos los tiempos han visto en diferentes pasajes del Antiguo Testamento (4 Reg.2,21; Ps.23,1-3; 50,7; 112, 3-5; Is. 1,16; 12, 3; 55,1; Ez.16,5.8-10; 36, 25-26; 47,1.8.12; Mic. 7,19; Zac. 13,1; 14,8), indudablemente lo más indicado es rechazarlos, porque carecen de fundamento sólido a la luz de la exégesis moderna. "Parmi les prophéties qui paraissent se rapporter au bapteme, il en est qu'on ne peut assurement considérer que comme d'ingénieux rapprochements imaginés par les Péres et les commentateurs " (Corblet, Histoire du sacrement de Bapteme, París, 1881, t.I, 28). Sin embargo, no se puede decir lo mismo del siguiente texto de Ezequiel, que parece hacer alusión realmente al bautismo cristiano: "Os aspergeré con aguas puras y os purificaré de todas vuestras impurezas, de todas vuestras idolatrías. Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo" (Ez.36,25-26). Gran número de exégetas, inclusive modernos, ven en este texto un anuncio profético del bautismo (Cf. Ziegler Joseph, Ez, Echterverlag Wurzburg, 1953, 109; Fillion, La Sainte Biblie commentée d'aprés la Vulgate et les textes originaux, París, 1925, t.VI, 151; Knabenbauer, I Ezequielem, París, 1890,

372; Steinmann Jean, Le prophete Ezéchiel et les debuts de l'exil, París, 1953, 195; Power E., en Verbum Dei, Barcelona, 1956, t.II, 559). Por otra parte, parece que el sentido propio y literal se refiere a que purificará al pueblo hebreo de la idolatría que había echado muchas raíces en aquella época de cautividad y que restablecerá el culto al verdadero y único Dios (Cf. Spadafora Francisco, Ezequiel, en la Sacra Biblia de Garófalo, Torino Roma, 1951, 2[illegible]8).

(3) - Cf. LEONARD W., Verbum Dei, III, Barcelona 1957, 694.
(4).- BELLAMY J., Bapteme dans la Sainte écriture, en DTC, II, 174.
(5) - No olvidemos que ya en el siglo II los gnósticos rechazaron el agua natural en la administración del bautismo, por considerarla como el principio o la fuente del mal. (Cf. S. Ireneo, Contr. haer. I, 21,4, in PG, 7, 665; S. Epifanio, Haer. XXXIV, in PG, 41, 620; S. Agustín, Haer. XLVI, in PL, 42,34).
(6) - Cristo en su diálogo con Nicodemo menciona al agua como un elemento esencial y necesario para producir en el hombre bautizado la regeneración espiritual. Además Cristo se refiere directamente al agua natural, por consiguiente, no puede entenderse en sentido metafórico, como expresamente lo definió el Concilio de Trento en la sesión 7, cánon 2 (D 858). Además, así lo entendieron los mismos discípulos de Cristo, como consta por el bautismo del eunuco etíope, ministro de la Reina Candaces, administrado por el diácono Felipe (Act.8,36-38), y el administrado por el mismo San Pedro al centurión Cornelio (Act. 10,47). Igualmente los Padres siempre entendieron que se refería al agua como elemento material, elevada a la altura de causa de la nueva vida que se produce en el alma. Esta idea está claramente expresada en el rito romano de la bendición de las pilas bautismales: "Del seno inmaculado de la fuente bautismal divina sales una prole celestial, engendrada como una nueva criatura". En el Pastor de Hermas encontramos este mismo concepto: "Prius

quam...homo nomen filii Dei portaverit, mortuus est; cum autem acceperit sigillum, deponit mortalitatem et resumit vitam. Sigillum ergo est aqua; in aqua descendunt mortui et ascendut vivi" (J 92. Además 34, 181, 302, 683, etc.).

(7) - Cf. JACONO V., La παλιγγενεσία in S. Paolo E nell' ambiente pagano, in Biblica, 15 (1934) 376-380.

(8) - Cf. BOVER J.M., Teología de San Pablo, Madrid, 1952, 61-62.

(9) - Id., 61.

(10) - Cf. I Cor.12,12-13; Gal.3,26-28.

(11) - Cf. Eph.1,8; 5,18; Phil.2,15; I Thes.5,5; Rom.6,3-11; Col.2,11-12.

(12) - Además de estos aspectos propios y característicos de la teología paulina, presenta el Apóstol en sus cartas lo que pudiéramos llamar catequesis elemental del Bautismo, es decir, la doctrina fundamental, como puede verse en los siguientes pasajes: I Cor. 1,12-17;6, 11; 15-29; Eph.4,5; 5,25-27; Tit.3,4-7; Hebr.6,1-2;6, 4; 10,22.

(13) - 4 Reg.5,14: καὶ κατέβη Ναιμαν καὶ ἐβαπτίσατο ἐν τῷ Ιορδάνῃ ἑπτάκις; Jdt. 12,7: καὶ ἐξεπορεύετο κατὰ νύκτα εἰς τὴν φάραγγα Βαιτυλουα καὶ ἐβαπτίζετο; Lc.11,38: οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη πρὸ τοῦ ἀρίστου. Hebr.9,10: ἐπὶ βρώμασι καὶ πόμασι καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς.

(14) - Cf. Mc.10,38-39; Lc.12,50.

(15) - Mc.7,4;11,38; I Cor.1,13.15; Hebr.9,10. En Mc.10,38-39 y Lc.12,50 designa al bautismo de sangre, y más concretamente a la pasión que ha de sufrir Cristo. S. Pablo en I Cor.15,29 se refiere al bautismo por los muertos.

(16) - Mt.3,6.7.11.13.14.16; 21,25; Mc.1,4.5.8.9; 11,30; Lc. 3,3.7.12.16.21; 7,29.30; 20,4; Jn.1,25.26.28.31.33; 3, 23; 10,40; Act.1,5.22; 10,37; 11,16; 13,24; 18,25; 19, 3.4.

(17) - Mt.3,11; 28,19; Mc. 1,8; 16,16; Lc.3,16; Jn.1,33; 3,

22.26; 4,1.2; Act.1,5; 2,38.41; 8,12.13.16.36.38; 9, 18; 10,47.48; 11,16; 16,15.33; 18,8; 19,5; 22,16;Rom. 6,3.4; I Cor.1,14.16.17; .2,13; Gal.3,27; Eph.4,5;Col. 2,12; I Pt.3,21.

(18) - βαπτίζω aparece 71 veces en el Nuevo Testamento, de las cuales 13 pertenecen a San Pablo y las otras 58 están repartidas así: Mt.3,6.11.11.13.14.16; 28,19; Mc. 1,4.5,8.9; 6,14.24; 7,4; 10,38.39; 16, 16; Lc.3,7.12.16.16.21; 7,29.20; 11,38; 12,50; Jn.1,25.26. 28.31.33.33; 3,22.23.23.26; 4,1.2; 10,40; Act.1,5; 2, 38.41; 8,12.13.16.36.38; 9,18; 10, 47.48; 11,16; 16, 15.33; 18,8; 19,3.4.5; 22,16.

(19) - Rom.6,3 (3 veces); I Cor. 1,13.14.15.16.17; 10,2; 12, 13; 15,29.29; Gal.3,27.

(20) - Dice W. Rees (Verbum Dei, IV, 201) comentando este pasaje: "En Moisés, como pertenecientes a (o vinculados con) Moisés. Por el paso del Mar Rojo y por la presencia de la columna de nubes, quedaron vinculados a Moisés (es decir, se hicieron sus seguidores), como los cristianos por el Bautismo quedan (en más alto grado) unidos con Cristo".

(21) - Para algunos el βαπτιζόμενοι se refiere, 'no al bautismo cristiano, sino a un rito judío de purificación legal de los difuntos; o a una aflicción o mortificación soportada en favor de los muertos. Otros entienden por τῶν νεκρῶν los pecados u obras muertas, o los cuerpos de los mártires o los moribundos a quienes debía anticipárseles el bautismo por el peligro de muerte en que se hallaban. Por el estilo de estas teorías son todas las otras, es decir, mediante la interpretación forzada de βαπτιζόμενοι y de τῶν νεκρῶν .

(22) - I Cor. 15,12-20: "Pues si de Cristo se predica que ha resucitado de los muertos, cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de los muertos? Si la resurrección de los muertos no se da, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana nuestra fe. Seremos falsos testigos

de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado a Cristo, a quien no resucitó, puesto que los muertos no resucitan. Porque si los muertos no resucitan ni Cristo resucitó; y si Cristo no resucitó, vana es vuestra fe, aún estáis en vuestros pecados. Y hasta los que murieron en Cristo perecieron. Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres

(23) - I Cor.15,20-23: "Pero no; Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicia de los que no mueren. Porque como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos. Y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados. Pero cada uno a su tiempo; el primero Cristo; luego los de Cristo, cuando El venga".

(24) - Comment. in epist. ad Cor. I, XV, 29, in PL, 17,265.

(25) - Adv. Marcion V, X, in PL, 2, 494-5. En "De resur. carnis" dice: "Si autem et baptizantur quidam pro mortuis, videbimus an ratione certe illa praesumptione hoc eos instituisse contendit (San Pablo), qua alii etiam carni, ut vicarium baptisma pro futurum existimarent ad spem resurrectionis; quae nisi corporalis, non alias hic baptismate corporali obligantur. Quid et ipsos baptizari, ait, si non quae baptizantur corpora resurgunt? Anima enim, non lavatione, sed responsiones sancitur" (PL, 2, 864-5).

(26) - RAMBAUD (abad) Les Epitres de Saint Paul, I Paris, 1888, 454. SCHMOEGER Das Liben Jesu Christi, III Ratisbona, 1860, 15. Sostuvieron la teoría de que en los tiempos apostólicos, por una concesión especial y misericordiosa de Jesucristo, se podían aplicar los efectos del bautismo, a manera de indulgencias, a las almas de los paganos y de los judíos, muertos en estado de gracia antes de la resurrección del Señor, y por consiguiente, antes de la promulgación del bautismo. Este bautismo aplicado a los difuntos producía en sus almas la purificación total de los pecados veniales,

por los cuales estaban detenidos aún en el purgatorio. Como se ve es una teoría sin fundamento alguno,sin bases en la Escritura ni en la Tradición y contraria a la esencia misma de la recepción del bauti mo, que ha de ser personal.

(37) - Basados en este texto de Sa Pablo numerosos herejes de los primeros tiempos del cristianismo -Montanistas, Serintianos y Marcionistas- creían realmente en la eficacia del bautismo recibido por los muertos, y se hacían bautizar por sus seres queridos, muertos sin el sacramento del bautismo, con la firme esperanza de obtener para ellos la regeneración y su ingreso en el Reino de los Cielos. San Juan Crisóstomo nos cuenta una costumbre bastante curiosa de los Marcionitas de su tiempo. Cuando moría un catecúmeno, hacían esconder en el lecho del difunto a alguno de sus familiares o amigos; después se dirigían al difunto para preguntarle si quería ser bautizado, y el que estaba escondido en su lecho respondía afirmativamente, y era bautizado en favor del difunto.(Cf. In I Cor., homil. XL, 1, in PG, 61, 347).

Más tarde esta ppráctica fue degenerando entre los herejes y ya no bautizaban a un vivo en nombre del muerto, sino que bautizaban el cadáver del difunto. La Iglesia siempre rechazó esta prácticas superticiosas y las condenó abiertamente en el III Concilio de Cartago, en el año 397.

(28) - Así en I Cor.1,14. 16. 17.

(29) - Cf. Eph.4,5.

(30) - I Cor.12,13. Cf. I Cor.6,11; Eph.4,4-5; Tit.3,5-6.

(31) - Rom.6,3.

(32) - PRAT F., La Teología de San Pablo, II México, 1947, 297.

(33) - En Rom.6,3 pone εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν y en Gal.3, 27 εἰς Χριστὸν sólamente.

(34) - Lo mismo sucede con expresiones análogas a la que estamos estudiando, como en Mc.1,4: βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, en donde εἰς no expresa

la idea de entrar o sumergirse en la remisión de los, sino simplemente el término o fin del bautismo. Exactamente el mismo sentido tiene en Mt.3,11: βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν. Claro está que esto no quiere decir que εἰς tenga solamente este significado, también expresa claramente la idea de entrar en, como en Mc.1,9.

(35) - Gal.3,28.

(36) - Ibid.

(37) - El mismo significado tiene en Is.52,1: "Levántate, Levántate, revístete de fortaleza".

(38) - Además Ps.131,9.16; Lc.24,49; Eph.4,22-24; Col.3,9-10.12.

(39) - Cf. Gal.1,6; 4,5.

(40) - Gal.3,6.

(41) - Cf. Gal.3,7-9.16 ss.

(42) - Cf. Col.2,12.

(43) - PRAT, op.cit., II, 525. Esta misma idea fué la que quiso expresar San Pablo en su grandioso discurso en el Areópago, que humanamente hablando constituyó un fracaso rotundo. Dice el Apóstol: "En El vivimos, nos movemos y existimos" (Act.17,28) yrefuerza su frase con un verso pagano tomado de Epiménides de Creta (s. VI a,C.), o de Cleante de Assos, o de Arato de Soli (ambos del s.III a.C.) y que él usa en sentido estrictamente monoteísta para expresar esta realidad del sacramento del bautismo.

(44) - Esta expresión paulina en sí misma no enriquece notablemente la teología bautismal, pero sí esclarece algunos asuntos que trata el Apóstol en otros pasajes; y, además, ayuda también a comprender ciertos textos difíciles del N.T. particularmente de los Hechos. La razón es porque las dos veces que usa esta locución (I Cor.1,13.15) habla en un sentido parenético y no dogmático. En los dos casos la expresión completa es εἰς τὸ ὄνομα Παύλου, y en ninguna parte de sus epístolas habla del bautismo en nombre de Cristo. De manera que, aun cuando en S. Pablo esta expre

sión no tenga mayor importancia vamos a estudiarla al menos someramente por dos motivos: en primer lugar, porque ilustra el pensamiento teológico de S. Pablo sobre el bautismo cristiano; y, además, por la gran importancia que tiene el estudio de esta expresión para explicar los célebres textos de los Hechos de los Apóstoles, cuya interpretación errónea a dado origen a tantas discusiones.

Antes de entrar en materia conviene recordar que Boehmer identifica las siguientes expresiones: 1°) εἰς τὸ ὄνομα (I Cor.1,13.15). 2°) τῷ ὀνόματι, 3°) ἐν τῷ ὀνόματι (I Cor.5,4; 6,14; Eph.5,20; Phil.2,10; Col.3,17; II Thes.3,6). 4°) ἐπὶ τῷ ὀνόματι y 5°) διὰ τοῦ ὀνόματος (I Cor 1,10). No todos los autores están de acuerdo en la perfecta analogía de estas expresiones y realmente parece más conveniente explicarlas por el contexto.

(45) - Cf. Ex.3,15; 9,16; 15,3; 3 Reg.8,29; 4 Reg.23,27; 1 Par.17,24; Tob.3,23; Job 1,21; Ps.8,2; 19,2; 39,5;67,5; 71,17; 75,2; 110,9; 112,2.3; 134,13; Prov.10,7;30,4; Eccl.41,14.16; 44,14; 46,15; Is.12,4; 42,8; 57,15 Jer.11,19; Dan.3,26; Mt.6,9; Lc.1,49; Act.4,12; 2The 1,12.

(46) - Prat hace notar cómo aún en el uso extrabíblico tiene esta significación, y para ello trae el siguiente ejemplo: "prestar juramento al emperador" (Plutarco, Otho,18) y "prestar juramento en nombre del emperador" (Herodiano II,13). En ambos casos se trata de obligarse con juramento a la persona del Emperador. (Prat, o.c. II,527).

(47) - Así por ejemplo, en Act.8,16: "Sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús", quiere decir, que aún no habían recibido el Espíritu Santo por la imposición de las manos, pero que ya eran propiedad de Cristo, por haber sido redimidos con el bautismo instituído por él. Así, pues, de ninguna manera puede netenderse esta pasaje como de un bautismo administrado sin la invocación trinitaria, sino con la sola invocación del nombre de Cristo. En el mismo sentido

debe entenderse esta expresión las otras cuatro veces que aparece en los Hechos (2,38; 8,12; 10,48; 19,5), aunque en los tres primeros textos citados no se emplea exactamente esta fórmula, sino ἐπὶ τῷ ὀνόματι (2,38); τοῦ ὀνόματος (8,12) y ἐν τῷ ὀνόματι (10,48), pero han de interpretarse a la luz del contexto, que en estos pasajes exige el significado que hemos dado.

(48) - I Cor.1,12.

(49) - I Cor.1,13.

(50) - Cf. Act.20,28.

(51) - Mt.3,7; 21,25; Mc.1,4; 10,38.39; 11,30; Lc.3,3; 7,29; 12,50; 20,4; Act.1,22; 10,37; 13,24; 18,25; 19,3, 4; Rom.6,4; Eph.4,5; Col.2,12; I Pet.3,21. La palabra βαπτιστής, que no la usa S. Pablo, la encontramos doce veces en el N.T.: Mt.3,1; 11,11.12; 14,2. 8; 16,14; 17,13; Mc.6,25; 8,28; Lc.7,20.33; 7;19.El verbo βάπτω tampoco lo encontramos en las cartas paulinas; en el N.T. aparece tres veces, pero en ninguna de ellas se refiere al bautismo: Lc.16,24; Jn.13, 26; Apc.19,13.

(52) - Rom.6,4; Eph.4,5; Col.2,12.

(53) - Esta significación técnica la conserva en todos los pasajes en que aparece en el N.T.,menos en Mc.10,38.39y Lc. 12,50 en que se refiere a la multitud de sufrimientos en que ha de ser sumergido en Cristo,mediante la pasión y muerte de cruz.

(54) - Este término solamente lo encontramos 3 veces en el N.T.: Mc. 7,4; Hebr.6,2; 9,10. En una variante poco aceptada, aparece también en Mc.7,8. En estos pasajes siempre se refiere a purificaciones o abluciones judías, a excepción de Hebr.6,2, en donde, al menos, incluye al bautismo cristiano.

(55) - "Primo saeculo βαπτισμός ter indicat ablutiones iudaicas, semel, apud Flavium, baptismum Joaneum, nunquam vero christianum" (Perella Cayetano, De iustificatione secundum epistolam ad hebreos, in B.14 (1933) 159).

(56) - La variante en Mc.7,8 dice: βαπτισμοὺς ξεστῶν καὶ ποτηρίων καὶ ἄλλα παρόμοια...

(57) - Hebr.6,1-2.

(58) - "As philoogia est utique lex fundamentalis hermeneutices -dice Perella- sed non unica nec suprema; contextus hic omnino postulat auctorem accipere βαπτισμοὺς sensu christiano saltem inclusive" (ib.).

(59) - A estas dificultades del texto mismo viene a unirse un tercer problema que proviene de una pequeña variante según los diversos códices. Hay dos lecciones: βαπτισμόν διδαχήν y β. διδαχῆς .Sin embargo, no es tan grave la dificultad porque, como dice Teodorico da Castel, O.M.Cap., "il senso per noi e il medisimo, sia che traduciamo 'della dottrina dei battesimi", come abbiamo fatto, sia 'la dottrina (acc.) dei battesimi" (Alcuni aspetti dell' Ecclesiologia della lettera agli Ebrei, in B. 24 (1943)343).

(60) - El P. Bover explica este plural diciendo que se refiere a las abluciones con las cuales se acostumbraba administrar el bautismo (o.c.,659; Cf. Bareille G Bapteme d'apres les Peres Grecs et Latins, en DTC, II Paris, 1905, 178-218, especialmente 213-18). Esta opinión es poco aceptada y no encuadra en todos sus detalles dentro del contexto total del pasaje. Para no demorarnos demasiado en estas teorías, podemos resumirlas en el siguiente trozo del P. da Castel: "La maggioranza degli esegeti antichi e medievali trova la ragione del plurale βαπτισμῶν in qualche carattere del battesimo cristiano, che presenti l'idea di una tal quale pluralita " (L.c., 345).

(61) - Hebr.5,11-14.

(62) - Hebr.6,4. Cf. Hebr.10,32.

(63) - Cf. San Justino, Apol.61, 1.65, in PG, 6,421-28;Dial. 122, in PG, 6, 760.

(64) - Cf. Jn.1,4.5.8.9; 8,12.

(65) - I Thes.5,5.

(66) - Phil.2,15.

(67) - Eph.5,8.

(68) - Jn.8,12
(69) - Jn.1,4.
(70) - Jn.1,9.
(71) - Hebr.10,22.
(72) - I Cor. 6,9-11. "Théodoret voyait dans les derniers mots (del versículo 11) la formule trinitaire (aproximative) du sacrement, et Godet l'a suivi. Les trois personnes divines sont nommées; car πνεῦμα a certainement ici le sens de 'Saint-Esprit'. Les trois verbes, tous également a l'aoriste, montrent la coincidence, ou meme l'identité, des événements qu'ils expriment: etre lavés, santifiés, justifiés". (Allo, Première Epitre aux Corinthiens, 1956, 138).
(73) - Cf. Fillion, o.c., VIII, 146.157; Verbum Dei, IV,192; Bover, o.c., 655-6; Allo, o.c., 138-40; Da Castel, in B, 24 (1943) 347-9.
(74) - En cuanto a la traducción e interpretación de ἐν ῥήματι, indudablemente la más propia es la de instrumentalidad, es decir, ablución del agua por medio de una palabra, porque el agua por sí misma no tiene virtud para operar una regeneración espiritual; por consiguiente, es necesario determinar esa ablución de agua con 'una palabra', que es la invocación trinitaria o fórmula del bautismo, mediante la cual se encuadra ese rito en la intención de Cristo, en cuya virtud obra la regeneración sobrenatural del alma. Los Padres griegos, especialmente S. Juán Crisóstomo, ven en estas palabras una alusión directa a la fórmula bautismal, pero, -como muy bien hace notar el P. Prat- si se tratara de una designación específica de la invocación trinitaria, sería necesario el artículo ἐν τῷ ῥήματι, de ahí que tengamos que admitir que se refiere solamente a una alusión genérica o indirecta.
(77) - Cf. Rom.4,25; 8,32; Gal.2,20.
(78) - En el A.T. encontramos también la solicitud de Yahvé, por purificar y embellecer a Jerusalém, figura de la futura Iglesia. "Te lavé con agua, te quité de encima la sangre, te ungí con óleo, te vestí de recamado, te

calcé de piel de tejón, te ceñí de lino fino y te cubrí de seda. Te atavié con joyas, puse pulseras en tus brazos y collares en tu cuello, arillo en tus narices zarcillos en tus orejas y espléndida diadema en tu cabeza. Estabas adornada de oro y de plata, vestida de lino y seda en recamado; comías flor de harina de trigo, miel y aceite; te hiciste cada vez más hermosa y llegaste hasta reinar" (Ez.16,9-13).

(79) - Tit.3,4-7.
(80) - Mt.19,28.
(81) - Cf. Jn.3,3.5.
(82) - Rom.12,2; Tit.3,5.
(83) - 2 Cor.5,17; Gal.6,15; Eph.4,24.
(84) - Act.9,1-2.
(85) - Act.9,3-5.
(86) - Cf. Mt.25,35-45.
(87) - 2 Cor.5,21. Cf. Gal.3,13. Al hablar de la solidaridad de Cristo en el pecado es necesario poner a salvo su absoluta impecabilidad, que rechaza de plano cualquier apropiación de nuestros pecados, contraria a su santidad inviolable. Por eso, tenemos que distinguir entre solidaridad activa y pasiva, entre el agente que comete el pecado y el sujeto que lo recibe, como genialmente nos lo enseña S. Agustín, cuando dice que Cristo "fuit delictorum susceptor, sed non commisor" (PL, 36, 849). La solidaridad de la humanidad en el pecado de Adán fué activa y toda la humanidad obró como 'commisor' del pecado (Cf. Rom.5,12.19); en cambio, la solidaridad de Cristo es pasiva, en cuanto que toma sobre sí todo el peso de los pecados de la humanidad.
(88) - 2 Cor.5,14. Cf. Rom.8,3.
(89) - Cf. Eph.4,5.
(90) - AAS, 35 (1943) 193-248.
(91) - "Por lo mismo que es cuerpo la Iglesia se vé con los ojos" (León XIII, "Satis cognitum"; Cf.ASS,XXVIII,710)
(92) - 1 Cor.12,13; Eph.4,4; Col.1,18.
(93) - Rom.12,5.
(94) - Cf. Rom.12,4; 1 Cor.12,27-31.
(95) - Cf. León XIII, "Divinum illud", ASS, XXIX, 649. "El

Divino Redentor comenzó la edificación del místico templo de la Iglesia cuando con su predicación expuso sus enseñanzas; la consumó cuando pendió de la crúz glorificado; y, finalmente, la manifestó y promulgó cuando de manera visible envió al Espíritu Paráclito sobre sus discípulos" (Myst. Corp. Christi, n.9).

(96) - Cf. Mc.3,14; Lc.6,13; Jn.17,18.

(97) - Cf. Mt.10,2; 16,18-19; Mc.3,16; Lc.6,14; 22,32-34; Jn.21,15-19.

(98) - Jn.3,5; 1 Cor.12,12-13; Gal.3,26-28.

(99) - 1 Cor.10,16-17. El rasgo principal de la significación eucarística -según Scheeben- es ahondar la incorporación de los miembros a Cristo y constituírse vínculo de unidad entre la Trinidad, Cristo y los hombres. (Cf.Scheeben, Los Misterios del Cristianismo, Barcelona, 1950, 431 y 506).

(100) - Cf. Eph.2,15; Col.2,14. "Desde la cruz Nuestro Divino Salvador -dice Pío XII- aunque constitído, ya desde el seno de la Virgen, Cabeza de toda la familia humana, ejerce plenísimamente sobre la Iglesia sus funciones de Cabeza" (l.c.,n.11).

(101) - Cf.Col.1,18.

(102) - Cf. Eph.4,15-16.

(103) - Col.1,5.

(104) - 1 Cor.15,20; Col.1,18.

(105) - Col.1,5.

(106) - Col.1,18.

(107) - Cf. Encl. "Unam Sanctam" de Bonifacio VIII.- "Pedro, en fuerza del Primado - enseña Pío XII- no es sino Vicario de Cristo, por donde no existe más que una Cabeza primaria de este Cuerpo, es decir, Cristo; el cual, sin dejar de regir secretamente por sí mismo a la Iglesia, que, después de su gloriosa Ascensión a los cielos, se funda no sólo en él, sino también en Pedro, como en fundamento visible, la gobierna además visiblemente por aquél que en la tierra representa su persona" (l.c., n.17).

(108) - S. Gregorio Magno, Moral, XIV, 35, 43, in PL, 125, 1062.

(109) - I Cor.12,21.
(110) - Cf. Jn.15,5; Eph.4,16; Col.2,19.
(111) - Efectivamente Cristo realiza su misión redentora a través de los miembros de su Cuerpo Místico; además su Vicario en la tierra es un hombre.
(112) - Cf. Phil.2,7.
(113) - "Cristo Jesús pendiente de la Cruz no sólo resarció a la justicia violada del Eterno Padre, sino que nos mereció además como a consanguíneos suyos una abundancia inefable de gracias" (Pío XII,L.c.n.2).
(114) - Cf. Col.1,19; 2,9.
(115) - Jn. 1,16.
(116) - Cf. Eph.4,15-16).
(117) - Cf. Jn.1,9.18; 6,68.
(118) - PL, 39, 1563,
(119) - Cf. I Cor.1,12-15.
(120) - Jn.15,1-11.
(121) - Pío XII, Encl. cit., n.28. - León XIII en su Encl. "Divinum illud" escribió: "Cristo es la Cabeza de la Iglesia, el Espíritu Santo es su alma" (ASS,XXIX, 650).
(122) - Eph.5,23.
(123) - Cf. SCHEEBEN, op.cit., 398 y 572.
(124) - I Cor.12,12-13.
(125) - BOVER, op.cit.,558.
(126) - Cf. I Cor.1,11-16.
(127) - Cf.I Cor.6,11; Tit.3,5-6.
(128) - Cf. Eph.4,4-5.
(129) - Cf. Enarr. in Ps., XVII, 51 y XC, II, 1; PL, 36,154 y 37,1159.
(130) - Gal.3,26-29.
(131) - PRAT, op.cit., I, 308-9.
(132) - SCHEEBEN, op.cit., 398.
(133) - PRAT, op.cit., II, 249.
(134) - Ya en 1775 Herder y Richter en 1819 quisieron ver - el origen de ciertos dogmas católicos en los misterios persas e hindúes. A estos se unieron más tarde Renán, Hase, Bauer, Uesener, Hatch, Kroll, Pfleide-

rer, Anrich, Soltau, Heinrici, Wobbermin, Gunkel, Jensen, Wendland, Reitzenstein y otros muchos, los cuales ven en el cristianismo una mera fusión de los misterios paganos, o explican la génesis de ciertos pasajes evangélicos o de algunos términos y dogmas de la teología cristiana en los ritos paganos, o consideran el Bautismo y la Eucaristía como misterios dionisíacos cristianizados.

(135) - Particularmente en su libro "Die Hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig, 1910, en donde sostiene q' Pablo, queriendo asilarse en lo posible con los griegos, se imbulló de su filosofía y literatura religiosa, y fue así como presentó una doctrina helenista mezclada con sus propias experiencias.

(136) - Cf. LOISY, Les Mysteres paiens et le Mysteres chretien, París 1919.

(137) - Cf. GENNEP, Rites de pasage, Paris 1909, 127.

(138) - Cf. JACQUIER, Les Mysteres paiens et Sainte Paul, in Dictionaire Apologétique de la Foi Catholique, IV París, 1922.

(139) - Los misterios de Mitra parece que tienen su origen en Persia. En todo caso, en tiempo de San Pablo tenía gran importancia en Tarso y su difusión en el mundo occidental se realizó en los comienzos de la era cristiana. El principal punto doctrinal de estos misterios es la deificación mediante el conocimiento de la revelación.

(140) - Cibeles era la diosa nacional de Frigia a cuyo culto iba siempre asociado el de Atis, mancebo hermoso a semejanza de Adonis, de quien estaba locamente enamorada Cibeles. Al informarse la diosa del matrimonio de Atis con la hija del rey Sangaro, le arrebató en éxtasis, durante el cual, fuera de sí, se mutiló, muriendo poco después. Cibeles le resucitó, lo convirtió en pino y lo divinizó. En los cultos en honor de Atis y Cibeles había un día en el cual se conmemoraba la mutilación de Atis, y se celebraba con bailes frenéticos que concluían con la castración de los iniciados.

(141) - Los misterios de los Kabiros o de Samotracia, que llegaron a su máximo apogeo en el s. V a.C., eran un agradecimiento a los dioses por haber librado a los habitantes de Samotracia de una especie de diluvio universal. En rito de la iniciación consistía en una verdadera confesión auricular, y en la explicación del significado de la palabra Kabiro. Esta iniciación aseguraba al iniciado una protección especial de las divinidades, en todos los peligros de la vida.

(142) - El culto dionisíaco puede remontarse al s.IX a.C.El rito esencial de la iniciación era la omofagia, banquete en el cual se comía la carne cruda, y a veces viva de un toro. El efecto de esta seremonia era la comunión con dios y el derecho a la inmortalidad. - Los puntos fundamentales de Orfismo se pueden sintetizar así: 1º) origen y naturaleza divina del alma, 2º) inmortalidad del alma, 3º) la divinidad es buena y justa, 4º) la felicidad consiste en asemejarse a la divinidad y unirse a ella mediante la purificación y el amor.

(143) - Isis era hermana y esposa de Osiris, el cual asesinado por su hermano Set, pero resucitado por Isis. Los misterios de Isis y Osiris tienen su origen en Egipto, de donde pasaron a Grecia y se extendieron a todo el mundo grecoromano. La iniciación se efectuaba mediante un bautismo, acompañado de fórmulas misteriosas, que producía en el iniciado la identidad con la divinidad, la inmortalidad, y le hacía participar en la resurrección de Osiris.

(144) - Se ha pretendido también explicar mediante la ceremonia del taurobolio, de origen frigio y realizada en honor de Cibeles y de Atis, el profundo sentido teológico del bautismo cristiano, que se descubre a través de los escritos de San Pablo. Pero el taurobolio no es más que un rito de purificación externa na que dispone para una nueva existencia, entendida no en sentido ontológico, sino meramente moral,y

sin que exista ninguna conexión intrínseca entre el rito taurobólico y el cambio de vida, o nueva existencia, porque esta no es más que un propósito de la voluntad. En cambio por el bautismo cristiano resucitamos a una nueva vida, tan real que implica un segundo nacimiento y una nueva relación ontológica, como es la sobrenaturaleza adquirida por la gracia. (Cf. Scheeben, Nature et Grace, 1957, 67).

(145) - Cf. Rom. 1,18-31; I Cor.2,5; 6,9-11; Gal.4,8-9; Eph. 2,11-12; 4,17-19; Col.2,8.16.

(146) - Esta dependencia no se da ni siquiera en los términos. Jamás usa el Apóstol las palabras: iniciación, iniciado, iniciar, perfecto, etc. -Cf. Prat o.c, II, 443 y "Saint Paul et le Paulinisme, in Dictionaire Apologetique de la Foi Catholique, IV, 1622-1654.

(147) - Cf. Rom.5,8-10; 8,12; I Cor.5,14-15.

(148) - Cf. Jn.3,5ss; I Cor. 12,12-13; Gal.3,26-28.

(149) - Rom.6,3-12; Col.2,11-12.

(150) - Rom.6,3-11.

(151) - Eph.2,12.

(152) - Cf. ROMANO GUARDINI, El Señor, II Madrid, 1956, 169.

(153) - Cf.Rom.8,1; I Cor.6,2.

(154) - Rom.6,5; Cf. Col.2,12.

(155) - Cf. Rom.11,17-24; Jn.15,1-8.

(156) - Gal.2,19-20.

(157) - De esta doctrina bautismal del Apóstol se desprende una conclusión grandiosa para el significado del sacrificio de la Misa. Si la Misa es una renovación de la muerte de Cristo en su ser objetivo, ha de ser también una renovación de nuestra muerte mística porque estamos injertados a El de una manera definitiva y total.

(158)- Cf. II Cor.5,17.

(159)- Cf. II Cor.4,10-11; Phil.3,20; Col.3,2.

(160) - Cf. Col.3,4.

(161) - Rom.3,9.

(162) - Hebr.6,6.

(163) - Algunos exégetas, como Leonard (o.c.IV, 382-4) y Fi

llion (o.c.VIII,572) entienden el texto no de la initerabilidad del bautismo, sino de la imposibilidad de convertirse y llegar a la penitencia por las "disposiciones morales de las personas que persisten en mantener su ruptura con el Salvador" y, por tanto,"ils le crucifient en quelque sorte une seconde fois, lui faisant endurer de nouveau toutes les douleurs et toutes les humiliations de sa pasion". Como se ve esta interpretación está muy lejos del genuino pensamiento del Apóstol el cual no habla de disposiciones personales sino de algo intrínseco al sacramento del bautismo.

Tertuliano y los Novacianos, basados en este texto, limitaron la potestad de perdonar los pecados que tiene la Iglesia, por cuanto enseñaron que el autor se refiere a ciertos pecados irremisibles, ante los cuales la Iglesia carece de potestad para perdonar.

La Certeza del Conocimiento en San Agustín

Fr. Lucio A. Vanegas López.

El primer consejo que San Agustín da a quien quiere probar la existencia de Dios, es el de que crea en ella: no nos interesa, ni es el propósito de este trabajo, criticar este consejo. Por lo tanto, aceptándolo, la segunda parte de la prueba de la existencia de Dios consistirá en demostrar que el hombre no está condenado al escepticismo, a lo que trataremos de referirnos en el presente escrito.

Antes de conocer la verdad de la existencia de Dios, es necesario saber si la verdad en general es accesible al hombre; hay que refutar, por lo tanto, a quienes sostienen que nada es demostrable. Lo que quiere que, la segunda parte de la prueba de la existencia de Dios según S.Agustín, consiste en la refutación del escepticismo radical."Mihi satis est quoquo modo molem istam trascendere quae intrantibus ad philosophiam sese opponit" (1).

San Agustín la primera cosa que se propuso des-

pués de su conversión fué, refutar el escepticismo, movido indudablemente, por el deseo de librarnos de un mal y error, bajo el cual él estuvo sujeto durante varios años.

Esencialmente la refutación del escepticismo está contenida en "Contra Académicos". Este libro resume las conversaciones entre Agustín y sus amigos en Casicíaco, inmediatamente después de su conversión. La refutación del escepticismo viene a ser así, la primera ocupación del nuevo cristiano. La desesperanza de encontrar la verdad que él acababa de vencer en sí mismo, es también el primer enemigo que quiere vencer en todos sus semejantes. Esta primera refutación del escepticismo, él la consideró siempre como definitiva: "Sunt inde libri tres nostri, primo nostras conversionis tempore conscripti, quos qui potuerit et voluerit legere lectosque intellexerit, nihil eum profecto quae ab eis contra perceptionem veritatis argumenta multa inventa sunt, permovebunt". (2)

El error que había tenido el joven Agustín era el escepticismo de la Nueva Academia. Para refutarlo, como dice Gilson, él usará argumentos dialécticos de tipo común ya que elaborará progresivamente una refutación más profunda, cuyas repercusiones filosóficas se harán sentir durante varios siglos. Al comienzo de su argumentación contra el esceticismo, aparece ya su doctrina sobre el conocimiento: "Etenim numen aliquod aisti solum posse ostendere homini quid sit verum, cum breviter, tum etiam pie. Nihil itaque in hoc sermone nostro libentius audivi, nihil gravius, nihil probabilius, et, si numen ut confido adsit nihil verius". (3).

Los Acedémicos niegan que se pueda saber algo; és los conduce a la verdad definida por Zenón: "tale scilicet visum comprehendi et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia"(4). Pero al hacer tal afirmación caen al mismo tiempo en una contradicción, pues, pretenden simultaneamente poseer la sabiduría y enseñar y enseñar que nada se sabe. Si verdaderamente no se sabe nada, no equivale és-

to a decir que la sabiduría es imposible? Porque es extraño dar el nombre de sabio a un hombre que, no sabiendo nada, ignora por lo tanto, por qué vive, cómo vive, e ignora igualmente si vive: " Sed quomodo illum non permoveret, si et nihil tale inveniri potest, et nisi quid tale est, percipi non potest? Hoc si ita est, dicendum potius erat non posse in hominem cadere sapientiam, quam sapientem nescire cur vivat"(5).

Si un hombre no sabe nada, ignora por lo tanto,qué cosa es la sabiduría; pero, qué cosa puede ser más insensata que llamar a tal hombre sabio y, sin embargo, suceda que, él mismo ignore qué cosa es la sabiduría? "Quo preversius magisque delirum et insanum dici nihil potest, simul et sapientem esse, et ignorare sapientiam. Quid enim est durius, hominem non posse esse sapientem, an sapientem nescire sapientiam? . (6)

La posición de Zenón encierra en sí misma una contradicción, porque la definición de la verdad que él adopta encierra en sí misma una verdad. Si la considero como cierta encierra, por lo menos, una verdad; y si la considero solamente como probable, se debe admitir, o que es falsa, o que es verdadera; y esta proposición disyuntiva encierra en sí misma una verdad. "Quamquam et ipsi stulto hihil responderi posse arbitror, si tibi dicat ut illo memorabili acumine tuo hanc ipsam Zenonis definitionem refellas et ostendas eam etiam falsam esse posse: quod si non potueris, hanc ipsam quam percipias habes; si autem refelleris, unde a percipiendo impediaris non habes. Utar complexione securissima. Aut enim vera est, aut falsa: si vera, bene teneo; si falsa, potest aliquid percipi, etiamsi habeat communia signa cum falso"(7).

El principio fundamental de los Académicos consiste en afirmar que, en filosofía nada puede saberse con certeza. Pero en física hay un sinúmero de verdades asequibles al pensamiento. No es neceaario serun sabio para saber con certeza que no hay más que un mundo, o que hay muchos de ellos, y si hay muchos, saber si lo son en número infinito o finito. Igualmente estoy cierto que el mundo que habitamos debe su or

ganización, ya sea a la naturaleza de los cuerpos que lo componen o a alguna providencia; y también sé, o que no tuvo principio ni tendrá fin, o que tuvo comienzo y tendráfin. Sin considerar su estado de disyunción estas proposiciones son indiscutiblemente verdaderas . El Académico nos invita a que tomemos una de las proposiciones por separado. Le refutamos diciendo que así afirmaríamos una cosa de la cual no estamos seguros, pero que a la cuestión de que algunas de estas tesis filosóficas sean verdad, sería algo que no podríamos contestar sino después de algún tiempo, cuando estemos seguros de no errar. "Nihil ais in philosophia posse percipi. Et ut orationem tuam large lateque diffundas, arripis rixas dissentionesque philosophorum, et eas tibi contra illos arma ministrare arbitraris. Quomodo enim inter Democritum et superiores physicos de uno mundo et innumerabilibus litem dijudicavimus, cum inter ipsum haeredemque ejus Epicurum concordia manere nequiverit? Nam iste luxuriosus cum athomos quasi ancillas suas, id est corpuscula quae in tenebris laetus amplectitur, non tenere viam suam sed in alienos limites passim sponte declinare permittit, totum patrimonium etiam per jurgia dissipavit. Hoc vero nihil ad me attinet. Si enim ad sapientiam pertinet horum aliquid scire, id non potest latere sapientem. Si autem aliud quiddam est sapientia, illam scit sapiens, ista contemnit. Tamen ego qui longe adhuc absum vel a vicinitate sapientis, in istis physicis nonnihil scio. Certum enim habeo, aut unum esse mundum, aut non unum; et si non unum, aut finiti numeri,aut infiniti. Istam sententiam Carneades false esse similem doceat. Item scio mundum istum nonstrum, aut natura corporum aut aliqua providentia sic esse dispositum; eumque aut semper fuisse et fore, aut coepisse esse minime desiturum; aut ortum ex tempore non habere, sed habiturum esse finem; aut et manere coepisse, et non perpetuo esse mansurum: et innumerabilia physica hoc modo novi. Vera enim ista sunt disjuncta, sed nec similitudine aliqua falsi ea potest aliqua falsi ea potest quisquam confundere. Sed assume aliquid,ait Academicus. Nolo: nam hoc est dicere: relinque quod scis,dic quod nescis. Sed pendet sententia. Melius certe pendet quam

cadit: nempe plana est; nempe jam potest aut falsa, aut vera nominari. Hanc ergo me scire dico. Tu qui nec ad philosophiam pertinere ista negas et eorum sciri nihil posse asseris, ostende me ista nesciri: dic istas disjunctiones aut falsas esse, aut aliquid commune habere cum falso, per quod discerni omnino non possint". (8)

Pero Carnéades no se ha dado por vencido, hemos afirmado proposiciones disyuntivas tocantes al orden y a la duración de este mundo, pero él nos dirá que cómo sabemos q' este mundo existe, si nuestros sentidos nos engañan? Admitamos que nos engañen y entonces, todo lo que se puede sostener ahora es que, las cosas no son como nos parecen ser y ahora nadie se atreverá a sostener que nada se aparece por los sentidos. Yo llamo mundo, lo que me parece tal; hago lo mismo con el cielo; yo estoy cierto de no equivocarme al decir esto, porque para equivocarme sería preciso afirmar que no estoy seguro de ello. Yo no he dicho que esto realmente sea así, sino que, se me aparece como tal; si, pues, se me dice que lo que yo veo no es nada, no me encontraría, por lo tanto, en el error; para yo encontrarme en el error, sería necesario que se me probara que yo no creo ver nada, lo que ninguna persona se atreverá, ni intentará hacer; y, puesto q'yo llamo mundo a lo que veo como tal, no se me probará lo contrario, diciendo que lo que veo no es el mundo; de manera q' solamente se disputará ya sobre una cuestión de nombres.

"Unde, inquit, scis esse istum mundum, se sensus falluntur? Numquam rationes vestrae ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convinceretis nobis nihil videri, nec omnino ausi estis aliquando ista tentare; sed posse aliud esse ac videtur, vehementer persuadere incubuistis. Ego itaque hoc totum, qualequmque est quod nos continet atque alit, hoc, inquam, quod oculis meis apparet, a meque sentitur habere terram et coelum, haut quasi terram et quasi coelum, 'mundum' voco. Si dicis nihil mihi videri, numquam errabo. Is enim errat, qui quod sibi videtur, temere probat. Posse enim falsum videri a sentientibus dicitis, nihil videri non dicitis.

Prorsus enim omnis disputationis causa tolletur, ubi regnare vos libet, si non solum nihil scimus, sed etiam nihil vobis videtur. Si autem hoc quod mihi videtur negas mundum esse, de nomine controversia facis, cum id a me dixerim 'mundum' vocari" (9).

Pero se me replicará, si duermes existe el mundo q' ves? Sí, porque si yo llamo lo que veo como tal, yo no ceso de percibir sus apariencias aunque esté dormido. Por otra parte las proposiciones disyuntivas que hemos citado y muchas otras del mismo género, permanecerán verdaderas en cualquier estado en que yo las perciba. Sea que duerma o esté despierto, que yo esté loco o en sano juicio, mientras piense yo q' hay seis mundos más un mundo, es evidente que hay siete mundos, o que cuatro por cuatro son 16, o que el cuadrado de un número es este número multiplicado por sí mismo, esto siempre permanecerá así, y yo estaré en la verdad aunque todo el mundo esté roncando.

"Etiamne, inquies, si dormis, mundus est iste quem vides, jam dictum est, quidquid tale mihi videtur, 'mundum' appello. Sed ei eum solum placet mundum vocare, qui videtur a vigilantibus vel etiam a sanis, illud contende, si potes, eos qui dormiunt ac furiunt, non in mundo furere atque dormire. Quamobrem dico, istam totam corporum molem atque machinam in qua sumus, sive dormientes sive furentes, sive vigilantes, aut unam esse, aut non esse unam. Edissere quomodo possit ista esse falsa sententia. Si enim dormio, fieri potest ut nihil dixerim; aut si etiam ore dormientis verba, ut sole, asserunt, potest fieri ut non hic, non ita sedens, nos istis audientibus dixerim: ut autem hoc falsum sit, non potest.

"Nec ego illud me percepisse dico quod vigilem. Potest enim dicere hoc mihi etiam dormienti videri potuisse; ideoque hoc potest esse falso simillimum. Si autem et sex mundi sunt, septem mundos esse, quoquo modo affectus sim, manifestum est, et id me scire non imprudenter affirmo. Quare vel hanc connexionem, vel illas superius disjuctiones, doce

somno aut furore aut vanitate sensuum posse esse falsas, et me, si expergefactus ista meminero, victum esse concedam. Credo enim jam satis liquere quae persomnium et dementiam falsa videantur, ea scilicet quae at corporis sesus pertinent: nam ter terna novem esse, et quadratum intelligibilium numerorum, necesse est vel genere humano stertente sit verum"(10)

La actitud tomada por San Agustín reppecto al conocimiento sensible se puede reducir a dos tesis: tomado como es realmente el conocimiento sensible es infalible; colocado como criterio de la verdad inteligible de la cual es específicamente diferente, nos induce necesariamente al error. En cuanto al primer punto, es claro que como se acaba de constatar, toda noción sensible hay que ponerla como aparente, porque los sentidos perciben lo que ellos perciben y como lo perciben. Un palo metido en el agua lo veo partido; nada más cierto, mis ojos lo ven como lo deben ver exactamente; y si lo vieran derecho, en este caso, me estarían engañando. Mi error consiste en pasar de la pura noción sensible y afirmar que las cosas son tales como se me aparecen.

"Nihil habeo quod de sensibus conquerar: in justum est enim ab eis exigere plusquam possunt; quidquid autem possunt videri oculi, verum vident. Ergone verum est quod remo in aqua vident? Prorsus verum. Nam causa accedente quare ita videretur, si demersus unda remus rectus appareret, magis oculos meos falsae renuntiationis arguerem. Non enim viderent quod talibus existentibus causis videndum fuit. Quid multis opus est? Hoc de turrium motu, hoc de pinulis hoc de caeteris innumerabilibus dici potest. Ego tamen fallor, si assentiar, ait quispiam. Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est". (11).

Este error que se comete continuamente, es el verdadero origen y la aparente justificación del escepticismo, porque el sabio que Carnéades juzga imposible, es Zenón, para quien la ciencia se funda en los testimonios de los sen-

tidos. Mas el verdadero sabio no puede ser este;y lo que se puede decir contra el conocimiento sensible, no va contra todos los filósofos. Hay, en efecto, quienes afirman como opinión, lo que los sentidos nos enseñan, para reservar la ciencia a la inteligencia y al pensamiento puro; tales son los platónicos; y el verdadero sabio que buscamos, está entre su número.

"Quidquid enim contra sensus ab eis disputatur, non contra onmes philosophos valet. Sunt enim qui ista omnia quae corporis sensu accipit animus, opinionem posse gingere confitentur, scientiam vero negant. Quam tamen voluntintelligentia contineri, remotamque a sensibus in mente vivere. Et forte in eorum numero est sapiens ille quem quaerimus" (12)

En el libro De Vita Beata, contemporáneo De Contra Académicos, S. Agustín formula por primera vez, lo que siglos después vendría a ser el "cogito" de Descartes.En este diálogo, S. Agustín pregunta a su interlocutor:"sabes tú, al menos, que vives?" Y Navigio responde: "Lo sé": "Potesne, inquam nobis dicere aliquid eorum quae nosti? -Possunt, inquid. -nisi molestum est, inquam, profer aliquid.Et cum dubitaret: Scisne, inquam, saltem vivere? Scio, inquit" (13)

Considerado bajo la forma que revela en los Soliloquios, el argumento sustituye laintuición del pensamiento acerca de la vida: la razón pregunta: "Tu qui vis te nosse , scis esse te?" Agustín responde: Scio. No sabe, sin embargo, de dónde le viene el saber: "R. unde scis? A. Nescio, ni si él es simple o compuesto, si se mueve, etc. Pregunta la razón: cogitare te scis? -Scio, responde Agustín. Ergo verumest te cogitare? conclúye la razón: verum. (14)

La certeza de la existencia del sujeto pensante , se funda inmediatamente sob re la certeza de la existencia del pensamiento, por oposición a toda otra certeza ulterior, y esta verdad es también, la primera de todas las verdades.

San Agustín sabe dos cosas, que existe y que piensa; no sabe en cambio, de dónde le viene el saber que existe. Tiene conciencia de existir y pensar; es y piensa; no piensa y es. El pensamiento es contenido del ser, no el ser contenido del penpamiento: el acto de saber que existe, presupone el ser. Sabe también que vive, pero no desea vivir por vivir, sino vivir pasa saber, ya que la sabiduría no puede hacernos desgraciados. De lo contrario nadie sería feliz en esta tierra; se es desgraciado por la ignorancia; si la misma sabiduría nos hace desgraciados, sería preciso concluir que el mundo es una eterna miseria. La razón responde: crees tú que la sabiduría nos haga felices, pero nadie puede ser feliz, si no vive; y nadie vive si no es. En consecuencia tú quieres ser, vivir y entender: ser para vivir, y vivir para entender; luego sabes que estás vivo y entiendes.

"Non igitur vivere propter ipsum vivere amas, sed propter scire. -A. Cedo conclusioni. R. Quid, si eadem ipsa rerum scientia miserum faciat? A. Nullo id quidem pacto fieri posse credo; sed si ita est, nemo esse beatus potest; non enim nunc aliunde sum miser, nisi rerum ignorantia. Quod si et rerum scientia miserum facit, sempiterna miseria est. R. Jam video totum quod cupis. Nam, quoniam neminem scientia miserum esse credis, ex quo probabile est ut intelligentia efficiat beatum; beatus autem nemo nisi vivens et nemo vivit qui non est: esse vis, vivere et intelligere; sed esse ut vivas vivere ut intelligas. Ergo esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis"(15).

Agustín se plantea un problema que consiste en saber de dónde le viene a uno el saber que sabe? La proposición "sé que soy un ente que piensa", incluye la certeza de la existencia de Agustín, como ser pensante; pero no incluye el saber de dónde le viene el ser pensante. A la pregunta: Unde scis? No responde Agustín considerando al ser puesto por el pensamiento, sino que dice, que yo no soy porque pienso que existo, sino que pienso porque soy. El pensamiento sabe que piensa y por tanto, es verdad que piensa; lo que no sabe es

de dónde le viene el saber que existe. La evidencia del pensamiento no es absoluta, sino que remite a una evidencia superior. La conciencia pensante es testimonio de algo distinto de sí, que no puede ser ni un objeto sensible, ni un principio material: no hay que olvidar que cuando es trascendida el alma racional, más allá de ésta hay algo infinitamente superior, la realidad en la que se funda y se enciende toda luz de razón:

"Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem invenires trascende et teipsum: sed memento cum te trascendis, ratiocinantem animam te trascendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonis ratiocinator, nisi ad veritatem? cum ad seipsum veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit. Vide ibi convenientiam qua superior esse non possit; et ipse conveni sum ea. Confitere te non esse quod ipsa est: siquidem seipsa non quaerit, tu autem ad ipsam quaerendo venisti" (16).

De ahí que lo que no conozco de mi existir, solamente puede venir de donde se enciende toda luz de razón, de donde brota todo ser pensante. El fundamento de mi ser como ente que piensa, se encuentra en algo distinto de la conciencia y que sin embargo, está profunda e interiormente en ella. La existencia que tiene conciencia de pensar, es impulsada al encuentro de donde sabe que es.

(La evidencia del pensamiento no es absoluta, sino que remite a una evidencia superior. Laconciencia pensante es testimonio de algo distinto de sí, que no puede ser ni un objeto sensible).

Agustín propone el hecho mismo de la duda, como una primera evidencia, pero solamente de paso, sin fundar sobre la certidumbre de la duda, la evidencia del ser. "Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re

quam intelligit, certus est: de vero igitur certus est. Omnis igitur utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare. Ubi videntur haec ibi est lumen sine spatio locorum et temporum, et sine ullo spatiorum talium phantasmate"(17).

Cualquiera que duda de la existencia de la verdad, tiene en sí algo de verdadero, de lo que no puede dudar: y eso verdadero es tal, en virtud de la verdad. Es necesario, pues, que no dude de la verdad quien de cualquier modo ha podido dudar. Nunca pueden estas verdades dejar de ser tales, aunque todo raciocinador las vea, porque la raciocinación no las hace tales, sino que las encuentra. Las verdades existen antes de ser encontradas y una vez encontradas nos renuevan. "Nunquid ista est aliqua parte corrumpi possunt, etiamsi omnis ratiocinator intereat, aut apud carnales inferos neterascat? Non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit. Ergo antequam inveniuntur, nos innovant. (18).

Quien está seguro de dudar, busque de dónde le viene esta seguridad. Evidentemente, de la conciencia que tiene la duda: está seguro de dudar, porque está seguro de existir como ser que duda, es decir, como ser que piensa . Esta es la verdad de la cual , quien duda no puede dudar. Yo conozco la verdad de mi existir, porque participo de la verdad inmutable, que es anterior e independiente de todo conocer y que existiría aunque no existiese ningún ser pensante finito. La verdad nos cambia; no somos nosotros quienes cambiamos la verdad. San Agustín recalca el primer caracter esencial de las verdades que nosotros descubrimos , el cual consiste en ser independientes de nosotros: se nos imponen y se nos plantean como seres que piensan y juzgan. Unicamente se las puede negar de palabra: no podemos ni aumentarlas, ni disminuirlas, ni negarlas. "Sed cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus ea quae invenimus, non

alibi quam in animo nostro invenimus: neque id est invenire, quód facere aut gignere, alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali"(19)."Ipsa tamen veritas connexionum non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint, vel dicere, vel docere: nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta"(20). La verdad no puede morir, hasta el punto de que si no solo pereciese el mundo entero sino la verdad misma, sería siempre verdadero que el mundo y la verdad han muerto. "Ex quo, quantum memini, veritatem non posse interire conclusimus, quod non solum si totus mundus intereat, sed etiam ipsa veritas, verum erit et mundum et veritatem interisse. Nihil autem verum sine veritate: nullo modo igitur interit veritas"(21).

Según San Agustín cuál es la primera verdad que conozco? La realidad de mi existir, infaliblemente, sin sombra de duda. En efecto, incluso si no fuese verdadero tal conocimiento y me engañase, no podría engañarme si no existiese. "Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis exordium, utrum tu teipse sis. An tu fostasse metuis ne in hac interrogationes fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses? E-Perge potius ad caetera. A- Ergo, quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te; intelligisne ista duo esse verissima? E-Prorsus intelligo"(22).

Esta es la verdad cierta, invencible, probada y confirmada por el acto mismo que la pone en duda. Mas para conocer la verdad es necesario buscarla en nuestro interior. Esta es la conquista de la luz de la razón, el descubrimiento de la verdad inteligible. Por esto es verdad cierta, porque no es presentada por los sentidos, y es verdad que está libre de cualquier engaño sensible, la cual, incluso cuando engaña, la confirma y asegura.

Dónde se enciende la luz de la razón? En otra luz en la luz de tödas las luces, en Dios. Sólo ahora sé dónde sé ser. La conciencia de mi existencia atestigua la existen-

cia de Dios; la existencia de Dios pone la existencia de mi existir consciente. De tal modo que la autoconciencia, conoce dos cosas: a sí misma y a Dios que es la verdad en la cual encuentra su razón de ser y también su razón de conocer; a sí misma y a su Principio; su ser y el Ser; su verdad y la Verdad. Una cosa es lo verdadero, otra la verdad: todo lo verdadero lo es por la verdad; pero, la verdad no se identifica con lo verdadero: domina y hace se den todos los verdaderos. Así como una cosa es la castidad, y otra lo que es casto; de igual modo, la verdad es distinta de lo que se llama verdadero. Y mejor que lo verdadero es la verdad, porque así como la castidad no es por lo casto, sino lo casto por la castidad, así, lo que es verdadero, lo es por la verdad. Y como desapareciendo lo casto, no desaparece la castidad, así, cuando desaparece lo verdadero no desaparece la verdad.

"Primo itaque illud videamus cum duo verba sint veritas et verum, utrum tibi etiam res duae istis verbis significari, an una videatur. A- Duae res videntur. Nam ut aliud est castitas, aliud castum, et multa in hunc modum; ita credo aliud esse veritatem, et aliud verum dicitur. R- Quod horum duorum putas esse praestantius? A- Veritatem opinor. Non enim casto castitas, sed castitate fit castum; ita etiam, si quid verum est, veritate utique verum est". (23) De tal modo que la razón de conocer de la autoconciencia, es Dios.

En un célebre texto De Trinitate, después de haber afirmado y recordado que el mismo sueño, la demencia misma, implican la vida y la certeza de estar viviendo, Agustín replica: "Exceptis enim quae in animum veniunt a sensibus corporis, in quibus tam multa aliter sunt quam videntur, ut eorum verisimilitudine nimium constipatus, sanus sibi esse videatur qui insanit; unde Academica philosophia sic invaluit, ut de omnibus dubitans multo miserius insaniret: his ergo exceptis quae a corporis sensibus in animum veniunt, quantum rerum remanet quod ita sciamus, sicut nos vivere scimus? In quo prorsus non metuimus, ne aliqua veri

similitudine forte fallamur, quoniam certum est etiam eum -
qui fallitur vivere; nec in eis visis hoc habetur, quae ob-
jiciuntur extrinsecus, ut in eo sic fallatur oculus, quemad
modum fallitur cum in aqua remus videtur infractus, et navi
gantibus turres moveri, et alia sexcenta quae aliter sunt -
quam videntur; quia nec per oculum carnis hoc cernitur. In-
tima scientia est qua nos vivere scimus, ubi ne illud qui-
dem Academicus dicere potest, qui se vivere dixerit scire .
Mille itaque fallacium visorum genera objiciantur ei qui di
cit: scio me vivere, nihil horum timebit, quando et qui fal
litur vivit" (24). Agustín implica formalmente la existencia
de las cosas arriba enunciadas a causa del mismo error:

"Las verdades de este género, no tienen nada que
temer a los argumentos de los Académicos. Ellos dicen, pero
si Ud. se equivoca. Si yo me equivoco, yo soy. Porque el q'
no existe, no puede evidentemente equivocarse; y por consi-
guiente, yo existo si me equivoco. Pues que yo existo si me
equivoco, cómo podría yo equivocarme sobre mi existencia,-
puesto que es cierto que si yo me equivoco, yo existo? Así
pues, cuando yo mismo me equivoco, sería preciso existir pa
ra poder equivocarme, luego está fuera de duda que yo me e-
quivoque cuando sé que existo: "Nam et sumus, et nos esse no
vimus, et id esse ac nosse dilligimus. In his autem tribus-
quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat. Non enim
ea, sicut illa quae foris sunt, ullo sensu corporis tangi -
mus, velut colores videndo..., sed sine ulla phantasiarum -
vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me,-
idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris A-
cademicorum argumenta formido, dicentium: quid, si falleris?
Si enim fallor sum. Nam qui non est, utique nec falli po-
test, ac per hoc sum, si fallor. Quia ego sum fallor, quomo
do esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor?25).

La verdad de mi existencia es rica en otras ver-
dades: ".... si dubitat, vivit: si dubitat, unde dubitet,me
minit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat;si
dubitat scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere-

consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat de his omnibus dubitare non debet; quae si non essent, de ulla re dubitare non posset" (26)

Pero no todas las verdades se derivan de la autoconciencia. Ella es un ejemplo de verdades, el modelo, pero no el principio del que deduce San Agustín todas las verdades. En el Contra Académicos sabemos ya que son verdaderas las proposiciones matemáticas, los principios de la dialéctica, las normas de la moral, Para San Agustín, las proposiciones matemáticas o los principios lógicos son tan evidentes como la autoconciencia. Así como es infaliblemente-- que yo existo y sé que existo, incluso si me engaño, de igual modo es absolutamente verdadero, aunque todo el mundo estuviese roncando, que tres por tres son nueve. Todas son verdades porque pertenecen al orden inteligible, donde nunca se mezcla el error con la verdad, como sucede en el orden sensible.

NOTAS.

(1) - San AGUSTIN, Contra Academicos, III, 14, 30 in PL, 32 950.
(2) - De Trinit. XV, 12,21 in PL, 42, 1074-1075.
(3) - Contr. Acad. III, 6, 13 in PL, 32,940.
(4) - Id, 9, 18 in PL, 32, 943.
(5) - Id, 9, 19 in PL, 32, 943.
(6) - Ib.
(7) - Id. 9, 21 in PL, 32, 944-945.
(8) - Id, 10, 23 in PL, 32, 946.
(9) - Id, 11, 24 in PL, 32, 946.
(10) - Id, 11, 25 in PL, 32, 947.
(11) - Id, 11, 26 in PL, 32, 948.
(12) - Ib.
(13) - De Beata vita, II, 2, 7 in PL, 32, 963.
(14) - Soliloq. II, 1,1 in PL, 32, 885.
(15) - Ib.
(16) - De Vera Religione, XXXIX, 72
(17) - Id, 39,73 in PL, 34, 154.

(18) - De Vera Religione, 39, 73.
(19) - De Inmortalite animae, 4,6.
(20) - De Doctr. Christ. II, 32, 50.
(21) - Solil. II, 15, 28.
(22) - De Lib. Arb. II, 3,7.
(23) - Solil. I, 15, 27.
(24) - De Trinit. XV, 12,21.
(25) - De Civit. Dei, XI, 26.
(26) - De Trinit. X, 10, 14.

La Autenticidad Literaria de Juan 5,4

R.P. Fr. Darío Correa G.

DEL ANGEL QUE MOVIA EL AGUA EN LA PISCINA PROBATICA

INTRODUCCION.

Antes de tratar la autenticidad propiamente dicha de este pasaje evangélico, nos parece útil considerar las circunstancias en que dicho texto está colocado. Los capítulos precedentes narran la manifestación de Cristo en Jerusalén y Judea durante la primera Pascua (c.3),y el ministerio evangélico en Samaria y Galilea (c.4). Finalmente en el c.5 aparece Jesús nuevamente en Jerusalén durante la segunda Pascua y en día sábado sanó a un paralítico que se encontraba en la piscina Probática o Bethsaida, según el hebreo.

En cuanto al nombre y lugar de dicha piscina no nos detenemos, puesto que poco interesa al tema que nos proponemos desarrollar. Solamente debemos recordar que,según el evangelista, la piscina tenía cinco pórticos donde yacía una multitud de enfermos, ciegos, cojos, mancos, que esperaban el movimiento del agua, ya que el ángel del Señor descendía de tiempo en tiempo a la piscina y agitaba el agua, de tal manera que el primero que bajaba después de la agitación del agua, quedaba sano de cualquier enfermedad que padeciera. Después de ésto es narrada la curación milagrosa efectuada por Jesús, por causa de la cual los Judíos discuten sobre el sábado. Esto considerado, entramos a tratar nuestro tema, aduciendo los argumentos internos y externos en pro y en contra de la autenticidad y, finalmen

te, propondremos una conclusión.

I - CRITERIOS EXTERNOS

Antes de considerar el V.4, nos parece útil detenernos antes en el V.3, ya que las palabras "que esperaban en el movimiento del agua", no se encuentran en diversos códices griegos, V.gr.: Sinaítico, Vaticano, Alejandrino, Parisiense y en el Rescripto de Efrén; como tampoco en algunas versiones: Siro-curetoniana y las Cópticas subacmímicas. Por tal motivo tales palabras se hacen dudosas, de modo que si no podemos negar absolutamente su autenticidad, dado que se encuentran en otros códices (Tiflis, Cambridge y Freeriano) y a ellas hace alusión el V.7, sin embargo, tal parte del versículo se debe poner entre corchetes. Pasemos ahora al V.4.

A.- Códices griegos. a) El V.4 se encuentra en los códices unciales griegos: Alejandrino, Rescripto de Efrén - segunda mano (s.V), Basilea (s.VIII), Utrecht (s.IX), Dresden (s.IX-X), Washingotn (s.V), Parisiense (s.VIII), Campiano (s.IX), Naniano (s.IX-X), Moscú (s.IX), San Gall (s.IX), Oxford (s.IX) y en muchos códices minúsculos y evangeliarios. b) Pero falta en muchos otros códices de gran importancia por su antiguedad y autoridad, a saber: Sinaítico (s.IV), Vaticano (s.IV), Rescripto de Efrén en primera mano (s.V), Cambrige (s.VI), Freeriano (s.V), Oxford (s.IX) y además, en 3 códices minúsculos. Por otra parte, es signado con asteriscos en los códices Rosanense (s.VI) y Ptersburgo (s.IX); por los cuales se deduce que es un texto dudoso.

B.- Versiones. El V.4 se encuentra en las siguientes versiones: Latina Itala en tres códices (s.IV); en varios códices de la Vulgata (s.IV); en la Sino-peschita (s.V) cóptica (s.II-III), armenia (s.V), arábica(s.VIII) y eslávica (s.IX). Pero es omitido: en la sino-curetoniana (s.V), en los más antiguos códices de la sahidica y boharica (s.II - III), en diversos códices de la Armenia (s.V), en tres códices de la Itala (s.IV) y en cuatro de la Vulgata (s.IV).

Además, los manuscritos latinos que lo traen, presentan tres formas diferentes, lo que hace que su autenticidad sea muy dudosa (1).

C) Padres y escritores eclesiásticos. Según el P. Corluy, una simil interpolación es inconcebible, dado que los Padres de todas las partes de la Iglesia concuerdan en admitir dicho versículo (2). En verdad, tal versículo se encuentra en los Padres y escritores eclesiásticos. a) En los Padres griegos Sam Juan Crisóstomo (+ 407) (3), y S. Cirilo de Alejandría (+444). (4). b) En los Padres latinos: Tertuliano (+220) (5), S. Ambrosio (+ 397) (6), S. Jerónimo (+ 420) (7) y S. Agustín (+430) (8). Como se ve claramente, el más antiguo testimonio es de Tertuliano (c.220), en el cual se lee: "Con su intervención el ángel movía la piscina Bethsaida; lo observaban quienes buscaban la curación". Cierto que estas palabras de Tertuliano muy bien podrían tomarse como una interpretación personal deducia del V.3b, como parece confirmarlo S. Agustín cuando dice "inmediatamente se veía el agua movida, pero no se veía por quién era movida. Se cree que ésto debió suceder por virtud angélica, no sin el significado de algún sacramento"(9). Estas palabras debilitan grandemente la unánime tradición patrística, puesto q' la aparición del ángel es solamente una suposición, pues, de hecho ninguno veía quién movía el agua.

Por otra parte al hablar de la tradición, no podemos menos de constatar el silencio de Josefo Flavio. En sus obras ninguna mención hace de esta admirable piscina, dotada de virtud sobrenatural; lo cual no deja de maravillar, si se tiene en cuenta el carácter judío nacionalístico de Flavio y la índole de sus obras, especialmente de "Antiguedades Judías" en que narra los hechos más famosos de su pueblo. Además, la admiración aumenta si se tiene en cuenta q' el mismo Flavio habla del lugar donde estaba la piscina, en su obra "La Guerra Judía", pues, dice: "empero aquella parte de la ciudad que estaba cerca a la antigua, era llamada en lengua vernácula Bezetha, que, si en griego la interpre-

tamos, puede llamarse coenopolis" (10). Por lo tanto, el silencio de Flavio puede tomarse como un argumento contra la autenticidad del V.4.

c) Autores y comentadores. Entre los acatólicos, con excepción de muy pocos, el V.4 unanimemente es considerado como una piadosa glosa hecha para explicar el V.7 (11). En cuanto a los católicos, los principales y más recientes autores no admiten dicho versículo como auténtico, o al menos, dudan mucho de su autenticidad, considerándolo como una adición del margen al texto, debido quizás a alguna opinión popular (12).

2 - CRITERIOS INTERNOS.

a) En el V.7, o sea, en la respuesta del enfermo a Jesús, dice aquél a éste: "Señor, no tengo a alguien que al moverse el agua me meta en la piscina". Se ha de notar que la autenticidad de este versículo nunca ha sido puesta en duda (13). De tales palabras deducen algunos un argumento para probar la autenticidad del V.4, como si el V.7 debiera suponer el V.4. Sin embargo, tal dependencia parece más bien haber sido inventada por los judíos o por la tradición, como parece de las citadas palabras de S. Agustín. En verdad, era fácil a los judíos atribuir a un ángel la virtud maravillosa de sanar en el agua, ya que de igual manera entre los antiguos, la virtud sobrenatural de las aguas medicinales frecuentemente era atribuida al influjo del genio de las aguas (14). Además, en tal creencia puede haber un poco de mala intelección, en cuanto que en el decir del enfermo "mientras yo voy, baja otro antes de mí"; el vocablo "otro" (en griego "allos") algunas veces en el lenguaje neotestamentario se puede tomar no sólo en sentido singular, sino también colectivo; es decir, en vez de "otros" se escribe "otro".

Entre otros ejemplos se puede ver en Lc.22,59 comparando con su respectivo paralelo 26,73 y Mc.14,70; además Jn. 4,37 comparado con V.48; I Cor.12,8-12 donde se habla en singular por el plural; finalmente, también está singular por plural en Mc.4,5-8 y Lc.8,5-8 comparado con Mt.13,5-8. Por lo -

tanto, cuando el enfermo dice que otro baja antes que él, no quiere significar que el movimiento del agua curaba solamente a un hombre, o sea, al primero que bajaba, sino más bien, a los que bajaban primero que él. De donde los lectores posteriores del Evangelio entendieron "otro" en sentido estricto o del primero que bajaba, y de allí dedujeron que se trataba de hecho sobrenatural, que por consiguiente acomodaron en el texto.

b) Contra la autenticidad del V.4 se presentan además, otros dos argumentos. El primero que casi todas las palabras de este verso y aún expresiones completas se encuentran única y exclusiva mente en este lugar en lo que respecta a todo el Nuevo Testamento. Además, si el agua tenía la virtud de sanar por voluntad de Dios (con intervención del ángel) sería de extrañar que tal milagro estuviera restringido una vez por todas al primero que bajase a la piscina después de movida el agua. Ni en toda la sagrada Escritura, ni en toda la historia natural se halla narrado un fenómeno sobrenatural de tal categoría, es decir, de un agua medicinal para ciegos, cojos, mancos, etc., cuyo efecto curativo se obtenía solamente con un baño.(15). En realidad que si así hubiera sido, sería este el más grande milagro de que se tiene memoria (16).

C O N C L U S I O N.

Dada la antiguedad y autoridad de los códices griegos que omiten el V.4, la variedad de lecciones en las versiones más antiguas, juntamente con la interpretación más bien personal del más antiguo testimonio de la tradición, o sea, Tertuliano, el silencio de Flavio y la naturaleza del milagro, nos inclinamos a negar la autenticidad del V.4; además, porque casi todos los vocablos indican q' tal versículo no es de San Juán. Finalmente, por el consentimiento casi unánime de los autores acatólicos y católicos de los últimos tiempos. Por otra parte, tal interpolación, no sería cosa de extrañar, ya que en la trasmisión de los manuscritos, frecuentemente ocurren adiciones voluntarias. (17)

En este caso, debido a la fe popular de los judíos en los ángeles.

Negada la autenticidad de este versículo y considerado como una interpolación, no se contradice al decreto del Concilio Tridentino por el cual, se debe admitir la sagrada Escritura "con todas sus partes como acostumbraron ser leídas en la Iglesia Católica y conservadas en la edición de la antigua Vulgata latina" porque, según el P. Lagrange, esta parte no es de aquellas controvertidas en tiempo del Concilio, y lo más probable porque no formaba parte de la Vulgata jeronimiana (18).

Por último, el hecho de la piscina se puede explicar naturalmente; es decir, en tal caso, se trataría de una piscina alimentada por aguas termales o intermitentes q' en sí contenían la virtud de sanar algunas enfermedades; ciertamente que no con un solo baño, pero sí con diversos baños como ocurre hoy en muchos lugares. Por lo tanto, cuando el agua se renovaba y se ponía en estado de ebullición en ciertas horas del día, entonces precipitadamente descendían a la piscina. El cual hecho fué atribuído a un ángel, interpretando mal el vocablo "otro" del V.7 en sentido estrictamente singular, como si se tratara de una sola persona que era sanada después de moverse el agua; mientras por el contexto remoto, consta que tal vocablo puede tomarse también en sentido colectivo.

N O T A S.

(1) Cf. BERNARD, J.H., St.John, International Critical Commentary, I Edimburgh, 1928, 228.
(2) Cf. CORLUY, J., Commentarius in Evang. Joan.3, Gandavi, 1889, 127.
(3) Cf. In Joannem Homil. 36, MG, 58, 204.
(4) Cf. In Joannis Evangelium Lib.II, MG, 33, 169.
(5) Cf. De Baptismo V, ML 1, 1205.
(6) Cf. De Sacramentis Lib.II, ML 16,443.
(7) Cf. Evangelium secundum Joannem, ML 29, 659.
(8) Cf. In Joannis Evangelium, ML 35, 1528.

(9) Cf. Ib. 1528.
(10) Cf. De Bello Judaico Lib.V, IV, 2, J. HUDSON, Opera Omnia II Oxonii, 1720
(11) Cf. SIMON-DORADO, Praelecciones Biblicae Novum Testamentum, I Taurini, 1947, 488. BERNARD, J.H., St.John 228.
(12) Cf. Le CAMUS, La Vie de N. S. Jesus Christi 7, I Paris, 1907, 351.
(13) Cf. CALMES,TH., L'Evangile selon S. Jean, Paris, 1904 220.
(14) Cf. LAGRANGE, M.J., o.c.,134.
(15) Cf. LAGRANGE, M.J. Ib. 137
(16) Cf. PRAT, F., Jesus Christ, sa Vie, sa Doctrine, son Oeuvre 2, Paris, 1933, 403.
(17) LAGRANGE, M.J., Ib.223s.
(18) Cf. LAGRANGE, M.J., o.c. 135.

Algo Sobre el Problema de la Universalidad de la Muerte

Fr. Francisco Trujillo G.

He querido ocuparme de este problema, que es en sentir del P. Prat, uno de los puntos más agitados de la teología bíblica, porque me parece de mucha importancia, y a la vez, bastante desconocido del común de las gentes.

El problema se plantea al cotejar varios textos de las epístolas de S. Pablo, que tomados en su sentido literal serían contradictorios. Los textos en cuestión son los siguientes: los que defienden la no universalidad de la muerte son: I Cor. 15,51 ss. que dice: "Mirad, un misterio os digo. Todos no moriremos, pero todos seremos transmutados; en un instante, en un pestañear de ojos, al són de la última trompeta; pues sonará la trompeta, y los muertos resucitarán incorruptibles, y nosotros seremos transmutados." I Thes.4, 15-17 que dice: "Porque esto os afirmamos conforme a la palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los supervivientes hasta el advenimiento del Señor, no nos adelantaremos a los que durmieron; ... luego nosotros, los vivos, los supervivientes, juntamente con ellos seremos arrebatados sobre nubes al aire hacia el encuentro del Señor; y así siempre es-

taremos con el Señor". Y el tercero de los textos es II Cor. 5,4, texto menos explícito pero que todos los autores li-- gan, y con razón, a este problema. Dice así: "Porque los -- que estamos en esta tienda gemimos agobiados, por cuanto no queremos ser despojados, sino más bien sobrevestidos, a fin de que eso mortal quede absorbido por la vida". Al lado de estos versículos tan dicientes, se colocan otros tres textos que parecen oponerse a los anteriores y que dicen así: el primero es de Heb. 9,27: "Y así como está reservado a los hombres morir una sola vez, y tras ésto el juicio, así también ... etc.". El segundo es de la I Cor. 15,22: " Porque como en Adán mueren todos, así también en Cristo serán todos vivificados". Y el último es de Rom. 5,12: "Por esto, como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres alcanzó la muerte, por cuanto todos pecaron". Estos seis textos paulinos plantean el problema que nos ocupa; tratemos de resolverlo.

Primero quiero advertir que al lado del problema capital han surgido algunas otras dificultades, como son : creyó S. Pablo que a él le tocaría la parusía del Señor ? Por qué en su escrito dice: "nosotros"? etc., problemas satélites que no he querido entrar a tratar para no hacerme demasiado extenso y porque no son de importancia.

Para entrar en terreno propio, empecemos a estu-- diar los textos referidos separadamente. El primero será el de la I Cor. 15,51. Como de muchos pasajes importantes de la Escritura, de este se ha discutido mucho acerca de cuál sea su lección verdadera. No quiero entrar en discusiones de esta índole y por eso me basta dar la lección que traen como definitiva A. Vaccari (Bíblica 13(1932),73-76) y Ferdinand Prat (1), y que es, según ellos, la forma verdadera, aceptada hoy por todos los grandes escrituristas, y que fue también la de todos los Padres Griegos: παντες(μεν) ου κοιμηθησομεθα παντες δε αλλαγησομεθα, que suena en castellano: Todos no moriremos, pero todos seremos

transmutados. No más sobre este punto, que no entra directamente en mi tema.

Cómo debe entenderse esto de "No todos moriremos, pero todos seremos transmutados"?. Las dificultades para entenderlo en su sentido natural y obvio, nacieron principalmente de una antigua traducción latina que en lugar de "todos moriremos", decía:"todos resuscitaremos". Esa fue la versión que conoció San Agustín, y por eso, a pesar de su gran talento que lo impulsaba a admitir la supervivencia de algunos al momento de la segunda venida del Señor, sin embargo, después de muchos vaivenes, su posición final quedó neutral.

Para nosotros, una vez conocida la versión correcta y verdadera, su significado es evidente: que no morirán todos los hombres, sino que algunos, en el último instante, sin pasar por la muerte serán transformados de materiales en gloriosos, para "estar siempre con el Señor". Acerca de este versículo dice Prat: "Es imposible comprender estas palabras de distinta manera de como las comprendieron los Corintios mismos que se dedicaron a pedir el privilegio de ser los últimos sobrevivientes del mundo"(2). La misma intelección, acepta el P. Spicq O.P., quien ni siquiera se plantea el problema, sino que lo da por resuelto y habla de los supervivientes en el último momento como de cosa sabida: "La transformation sera universelle et profonde, meme chez ceux qui, vivant encore au moment de la parousie, n'auront pas subi la corrumption de la mort." (3).

Esta conclusión parece la más segura, y muchos teólogos modernos dan por resuelto el problema a favor de la no universalidad de la muerte en este texto, conclusión que parece hallar un eco en el mismo S. Pablo , cuando cuatro versículos más adelante del que nos ocupa, se pregunta con la frase de Oseas (13,14): "Dónde está,oh muerte, tu victoria ? Dónde está, oh muerte, tu aguijón ? ".

El segundo pasaje es de la I Tes. 4,15-17."... no-

sotros los vivos, los supervivientes hasta el advenimiento del Señor,... Luego nosotros los vivos, los supervivientes juntamente con ellos seremos arrebatados,...etc.". De este texto decía S. Agustín, que nunca pudo leerlo sin pensar que la última generación estaría exenta de la muerte, y ya vimos por qué fue indecisa su posición final. De este pasaje escribe muy claramente el P. Buzy S.C.J.: "Mais nous avons mieux que des déductions, puisque l'Apotre s'en est expliqué 'ex professo' en des passages comme I Cor.15,52; II Cor 5,4. Un enseignement dogmatique s'en dégage: les justes trouvés vivants au moment du'retour' no mourront pas". (4). El P. Prat, también ve claro en este pasaje la no universalidad de la muerte, y más claro que lo dicho por el P. Buzy no se puede encontrar.

Veamos ahora el tercer pasaje que es el de la II Cor. 5,4, y que trata del revestimiento sobrenatural antes de morir, pasaje del cual dice el P. Spicq: "... Paul préferait la transformation immédiate de l'état de vie périssable en vie impérissable et plus haute; ainsi la dissolution violente du corps lui serait épargnée".(5). O sea, que San Pablo desea sinceramente no pasar por la muerte, como lo anota el autor de esa palabra en el Dictionnaire de Théologie Catholique: "C'est la évidemment le souhait de quelqu'un qui désire arriver a la vie glorieuse, sans passer par la mort" (6). Vemos pues que los tres textos aducidos, hablan muy claro con respecto a la no universalidad de la muerte.

No obstante todo lo anteriormente dicho, el problema no está solucionado, porque hay muchos autores que afirman lo contrario, o sea: la universalidad total de la muerte, y no admiten las pruebas de la opinión expuesta anteriormente. Una de las grandes dificultades, y que parece dar pié a la no universalidad, es una frase del catecismo de Trento que dice: "Huic sententiae quae asserit omnes morituros esse nemine excepto Ecclesiam acquiescere ipsamque sententiam magis veritati convenire..."(7). El P. Prat trae este documento como uno de los fundamentos de sus adversarios

pero luego nos hace ver por qué no tiene el valor suficiente para hacer una verdadera prueba; veamos cómo lo estudia: "desgraciadamente, en estas líneas hay tres graves inexactitudes que reducen a la nada la prueba de autoridad: a)el autor del comentario citado no es Ambrosio, sino el Ambrosiaster, seglar instruido, probablemente ortodoxo, pero que no es doctor de la Iglesia. b) San Agustín es completamente neutral (Retrat.,II, 33: Aut non moriuntur... aut mortem non sentient); y más bién, es partidario de la opinión contraria c) Las palabras atribuidas a San Jerónimo no son de San Jerónimo sino de Acacio de Cesarea citado por San Jerónimo ". (8). De todo esto sacamos en limpio, que el Catecismo Tridentino está equivocado en las pruebas que acarrea para probar su acerto; y además, como él no es una docencia dogmática, ni mucho menos, del Concilio, en este punto se ha visto que no estuvo acertado.

Muchos autores inmediatamente postridentinos siguieron la corriente de la universalidad de la muerte, influenciados, además de lo anterior, por el pensamiento de Santo Tomás de Aquino que dijo de este problema: "Securior est haec et communior opinio quod omnes morientur et a morte resurgent"(9).

Esto en cuanto a las opiniones y teorías de teólogos y escrituristas. Pasemos ahora a estudiar directamente los textos que parecen favorecer la universalidad. También son tres los pasajes principales: Hebr.9,27; Rom.5,12;1 Cor. 15,22. Estudiémoslos separadamente.

En cuanto al primer pasaje que es el de Hebr.9,27 y que dice: "Y así como está reservado a los hombres morir una sola vez y tras esto el juicio, ...", parece que su fuerza probatoria no va directamente a decir que todos los hombres mueren, sino que mueren "una sola vez" sin que se diga de todos o de algunos hombres. Esto es todo lo que se comenta de este pasaje, y creo que hay unanimidad entre los

autores para aceptar la explicación dada.

Más importante y difícil es el texto de Rom.5,12: "Por e to, como por un solo hombre el pecado entró en el mundo y pc el pecado la muerte, y así a todos los hombres alcanzó la mu erte, por cuanto todos pecaron". Pasaje importante al que s une paralelamente otro texto de Pablo en la 1Cor.15,22 que c ce: "Porque como en Adán mueren todos, así también en Cristc serán todos vivificados". Estos dos pasajes del Apóstol, sc baluarte de los teólogos que afirman la universalidad de l muerte, y por ende, son el rompecabezas de los que niegan a poyándose en los textos anteriormente estudiados.

Planteado así el problema, entre textos tan explíc tos para ambas corrientes, no es fácil dar una solución adecuada. Me limitaré a exponer la doctrina de los autores qu defienden la universalidad como lo hice con los anteriores,q la niegan, para ser honrado con todos. La conclusión final m no será más que un cotejo de pruebas para que cada uno escoj la teoría que más lo convenza.

Comentando el pasaje de Romanos que nos ocupa,expl ca el P. Viard: "En placan l'jomme dans le paradis terrestre Dieu lui avait donné un ordre dont la transgression devait e tre punie de mort (Gen.,2,16-17). A l'instigation du démcn nc premiers parents désobéirent; ils recurent le chatiment don ils avaient été menacés; et a leur suite, par leur faute,tou leurs descendants furent freppés de la meme peine"(10);o sea que la muerte no tiene otro significado que ser castigo de l culpa, y por tanto, nosotros herederos del pecado también heredamos necesariamente la muerte. Se ha discutido entre los teólogos si en este caso de la muerte como fruto del pecado se habla del original o de los pecados actuales, y se ha visto que solo el pecado original encierra las características necesarias para que encuadre en las condiciones que le asign el Apóstol en las frases que comentamos, y por tanto, para ellos,de la universalidad del pecado de origen se sigue la universalidad de la muerte.

Tan real es el problema, que autores como el padre Spicq, defensor de la no universalidad de la muerte y a quien citamos en una de sus pruebas, reconoce que de la parte contraria hay razones de peso para negarla y por eso dice al comentar el pasaje de la 1 Cor.15,22: "Comme 'tous' meurent en Adam, 'tous' vivront dans le Christ, les deux πάντες ont un sens universel, mais le premier s'entend d'une universalité absolue, le second n'a qu'un universalité relative..."(11) y Prat al comentar el pasaje de Rom.5,12 dice: "En resumen , San Pablo atribuye al primer Adán: el reino del pecado en el mundo, la universalidad de la muerte...etc."(12); luego ambos reconocen que San Pablo se refiere directamente a la universalidad, y no tratan siquiera de ver en esas frases algo distinto de lo que indica el sentido obvio.

Hasta el momento vemos que las dos corrientes se apoyan en bases firmes y que ambas tienen defensores de valor, lo cual nos impide a decidirnos "abiertamente" por una de las dos teorías. Voy a hacer un resumen de lo que he podido sacar en claro después de consultar asiduamente muchos autores de peso y dejo a vosotros la decisión final.

Del estudio imparcial de los autores entendidos,he sacado las siguientes conclusiones: 1) El texto de la 1 Cor. 15,51, está estudiado científicamente en los autores que consulté, según su más rígido significado gramatical y esos autores concluyen a que debe entenderse natural y obviamente,o sea, que todos los hombres no morirán, sino que los justos(a sólo éstos se refiere San Pablo dejando planteado el problema de sí a los pecadores les tocará morir o nó) que estén vivos en el momento de la Parusía, serán transmutados sin morir. Los estudios técnicos de este texto se pueden ver en Biblica 13 (1932) 73-76; Prat, o.c., I, 159 y Verbum Domini, 14 (1932) 142-48 y 250-55.

2) No he visto en los autores consultados ninguna mitigación de la fuerza probatoria de los pasajes que están por la no universalidad; y en cambio, para los otros pasajes se encuentran acomodaciones en: el Diccionario de Theólogie

Catholique, que comentando el pasaje de Rom. "in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt", dice: "l'universalité du péché entraine l'universalité de la mort. Bien que la loi soit universelle, il existe des raisons de se demander si cette loi ne comporte pas quelques excéptions... . La question se pose pour Hénoc et Élie, que l'Ecriture représente comme ayant été transportés vivants de cette vie en l'autre".(13), y más adelante agrega: " En résumé, la loi de la mort est universelle; tous y sont sujets; en tous se rétrouve la nécéssité de s'y soumettre. Toutefois, il est possible que Dieu accorde a certains d'en etre de fait exemptés."(14); conclusión que me agrada mucho, pues es la única manera que yo veo de que no parezcan contradictorios los textos que comentamos. La ley de la muerte es universal, pero habrá algunos eximidos de esa ley. Y qué hay en esto de raro ? No es universal la ley del pecado original? Sí, y entonces por qué fue exenta de ella la Sma. Virgen? Designios de Dios incomprensibles. Y conste, que por la Escritura está más clara la no universalidad de la muerte que la Inmaculada Concepción. Esta idea se ve aclarada con la aseveración de otro autor que comenta: "Aunque en Hebr. 9,27 y Rom. 5,12 se nos diga que todos los hombres deben morir, es porque se refiere al principio general de que todo hombre es mortal, sin que con ello se atribuya la muerte real a cada individuo,aún bajo las mismas circunstancias"(15).

3a. conclusión. La opinión de la supervivencia de algunos en el momento de la parusía tiene más corriente entre los teólogos y escrituristas, y está respaldada por la mayor parte de los Padres Griegos, en especial por Sn. Juan Crisóstomo, quien comenta: "Venerandum quidpiam et arcanum , et quod non omnes norunt, est dicturus: quod etiam ostendit magnum honorem quo eos afficit, nempe eis arcana dicere.Quid hoc autem est? 'Non omnes quidem moriemur, et omnes immutabimur'. Hoc est autem quod dicit: 'Non omnes quidem moriemur , omnes autem immutabimur, etiam qui non moriuntur'. Nam illi quoque sunt mortales"(16). Bellas palabras que corroboran la tesis que venimos exponiendo; y entre los Latinos tiene a su

favor la autoridad del padre de los escrituristas que dice: "Hoc ex ipsius loci continentia sciri potest, quod sancti qui in adventu Salvatoris fuerint deprehensi in corpore, in iisdem corporibus occurrent ei; ita tamen ut inglorium et corruptivum et mortale gloria et incorruptione et immortalitate mutatur, ut qualia corpora mortuorum surrectura sint in talem substantiam etiam vivorum corpora transformentur"(17); luego está mejor respaldada esta teoría en los Padres de la Iglesia.

4a. La cuarta conclusión la encuentro en el campo de la Teología, en donde también la mayoría de los autores tiene por segura la teoría de la no universalidad. Entre otros podemos citar a: Pesch (Praelectiones, t.IX, 565), Palmieri, De novissimis, p.19s., Cornely, H.l.p.507-510-511, etc. ; Prat, o.c. p.91-93; Vosté, Studia Paulina, p.61-63; Fouard, S. Paul, ses missions, p.214, etc. Comentando la sentencia de algunos de estos teólogos dice el escriturista Antoninus Romeo: "Sententia iam transiit in rem iudicatam"(18). Esto por aquellos que afirman la no universalidad. Los teólogos que están por la contraria se apoyan casi todos en la sentencia de S. Tomás, que vimos antes, pero es muy curioso observar que el mismo Doctor Angélico no estaba muy seguro de su posición, puesto que en la Suma escribe: "... etsi non moriatur, est tamen in eis reatus mortis, sed poena aufertur a Deo"(19), con lo cual viene a colocarse en el mismo plano de los autores antiuniversalistas, pues también con ellos establece la ley universal de la muerte y deja a Dios el hacer las excepciones que a bien tenga.

5a. La quinta y última conclusión es la siguiente: Los pasajes paulinos en que se apoya la teoría de la no universalidad son: más nuemrosos (son tres los principales: I Cor. 15,51; II Cor.5,4; y I Thes. 4,15ss) y más explícitos. En I Cor. 15,51 los previene para decirles algo inusitado," voy a deciros un misterio... etc.". Sus destinatarios, como consta por la misma Escritura, lo entendieron al pié de la letra y S. Pablo, en lugar de reprenderlos, deseó ardientemente, co

mo lo vimos al comentar la II Cor.5,4, ser revestido de gloria sin pasar por la muerte.

Los que favorecen la universalidad, aunque también son tres los principales, pueden reducirse a uno solo así: el de Heb. 9,27, vimos que no va directamente al problema, y por eso puede descontarse; y los dos restantes, Rom.5,12 y I Cor.15,22, propiamente son uno solo repetido por S. Pablo en dos epístolas, pues ambos tratan de la comparación entre Adán y Cristo. Por otra parte, y esto es importante, la no universalidad es la idea central de los primeros textos, mientras que en los que parecen oponerse a ella, la idea está dominada por otras que le restan fuerza. Estas son mis conclusiones personales, extraídas del conjunto de autores consultados.

Después de todas estas idas y venidas, yo me quedo con la no universalidad de la muerte. Este es el fruto de mis consultas personales. Creo, pues, que los justos de la última generación no morirán, sino que serán transmutados, revestidos de gloria sin antes habérseles quitado el vestido de la carne, como lo desea S. Pablo en la II Cor. 5,4; eso sí, de una manera misteriosa que sólo Dios comprende.

En el fondo, sin embargo, queda una vaga oscuridad. Cómo será esa transformación ? Qué diferencia habrá entre ella y la muerte propiamente dicha, toda vez que tanto los muertos como los transformados serán un "tertium quid" distinto? Si en el último momento, muriendo o sin morir, siempre será el justo revestido de gloria, para qué exceptuarlo de la ley general? Buscando solución a estas preguntas, no he hallado una respuesta mejor que la de preguntarme de nuevo : no será esta oscuridad el "misterio" (por tanto, incomprensible) anunciado tan solemnemente por Pablo a los Corintios ?

N O T A S :

(1) - PRAT, F., Teología de San Pablo, 1 Méjico, 1947, 151.
(2) - Id. o.c.1, 92.

(3) - PIROT-CALMER, La Sainte Bible, XI, Paris 1951,291.
(4) - Id. o.c., XII,162.
(5) - Id. o.c., XI,336.
(6) - DTC,X,Paris 1929, 2491.
(7) - PRAT,F., o.c.,II,420.
(8) - Ib.
(9) - Supp. q.78 a.1 .
(10)- VIARD, in PIROT-CALMER, o.c.,XI,73.
(11)- Id. o.c., 282.
(12)- Id, o.c., I,242.
(13)- Id. o.c., 2490.
(14)- Id. o.c., 2492.
(15)- ORCHARD...,Verbum Dei,III, Barcelona,1957,309-310.
(16)- CAILLAU-GUILLON, Collectio Selecta Ss. Eccl. Patrum, 84, Paris, 1836, 151.
(17)- S. JERONIMO, Epistola 59, ad Marcell.,XXII,587.
(18)- In VD,14(1934)145.
(19)- S.Th. I-II,q.81,a.3 ad I.

Bibliografía

GILBERT HIGHET, Poder y Límites de la Inteligencia. Traducido del original inglés por Susana de Alcodea. (Compendios Nova de iniciación cultural). Buemos Aires, 1957. 18,5, 152 pp.

El Autor: profesor de literatura antigua en Saint John's College de Oxford, actual catedrático de latín en la universidad de Columbia, se ha caracterizado por sus ensayos, crítica literaria y por sus traducciones.

El libro: en un estilo ameno y cautivante el autor da un vistazo sobre el hombre y los alcances de su entendimiento; comienza con un sugestivo recuento de los prodigios desarrollados por la naturaleza animal instintiva en los silencios de las selvas, para luego pasar al lento progreso de la inteligencia humana a través de la evolución de los pueblos y del crecer de las civilizaciones. Los primeros capítulos son una apología de la inteligencia portentosa del hombre, cuya causalidad se hunde en el misterio cuando no se busca una respuesta adecuada a su última razón ontológica; por desgracia en este punto la posición del autor no aparece muy clara y más bién deja entrever un confuso evolucionismo materialista.

Con un criterio equidistante, y sin optimismos entusiastas ni pesimismo enervante el autor analiza los grandes y maravillosos progresos que ha realizado la inteligencia del hombre, así como también sin hacerse vanas ilusiones pone de presente sus grandes fallas, las mismas que amenazan su destrucción. Los obstáculos que encuentra para su progreso, que a decir verdad es más que sorprendente en la hora actual, suficiente para envalentonar al mismo hombre, pero el autor con laudable sinceridad reconoce que el hombre no es

un dios y que por lo tanto el límite de su inteligencia está demarcado por su finitud pues la última razón se queda en un impenetrable interrogante. "Omnia exeunt in mysterium".

Un libro agradable para todos los estudiosos del hombre y de los problemas sociológicos.

Fray Jorge Giraldo A.

M. RAYMOND O.C.S.O., Un trapense encuentra el valor de X. Traducción de Felipe Ximénez. (Trapense). Madrid, 1955, 12 cm., 76 pp.

Cualquiera pensaría a primera vista que tiene ante sí un raro folleto de álgebra, o una intrincada ordenación de números. Mas otra impresión muy distinta se toma cuando esas páginas se acogen en toda su profundidad. Hallar el valor de x, es decir, encontrar a Cristo, que ha sido, en esta individualidad y sociedad modernas, echado al olvido, reducido a lo inconocible.

He ahí el problema que se plantea y resuelve el P. Raymond, al enseñarnos que si queremos un individuo mejor, un matrimonio honesto, una sociedad feliz, una política halagueña, preciso es, primero encontrar y vivir el valor de x, hallar a Jesucristo, el eterno desconocido, pero el Unico que puede dar éxito, paz y eternidad.

Lo que es la x en una ecuación algebraica, es Cristo para la humanidad actual, una cantidad desconocida reducida a cero. Y así como en las matemáticas desaparece el problema hallando el valor de la incógnita, algo muy similar sucedería con los problemas del mundo de hoy, si se encontrara a Cristo, la x del individuo contemporáneo. Si no se halla el valor de esa incógnita, vanos serán todos nuestros esfuerzos, frustrados todos nuestros deseos, desesperadas y sin fruto todas nuestras acciones. Hallar y vivir a Jesucristo, he ahí la resolución de todos nuestros conflictos...

Fray Darío Molina J.

Bibliografía.

G. PITTALUGA, Temperamento, carácter y personalidad. (Breviarios). México, 1953. 12 cm., 217 pp.

Con el título de "Temperamento, carácter y personalidad" nos entrega el autor una pequeña pero maravillosa obra de caracteriología, materia de tantísima importancia en estos tiempos de lucha, de juerga, de clamor.

Contiene esta brevísima obra una escueta relación de las principales nociones acerca de la caracteriología. En ella se ventilan a grandes rasgos los principales, por no decir, todos los problemas que actualmente tienen resonancia universal, como es lo relacionado con la caracteriología.

Nos describe sintéticamente el señor Pittaluga, desde el punto de vista de la biología, los fundamentos en que se basa la caracteriología, y las teorías principales q' existen al respecto acerca de tan importante materia. Con coordinadas pinceladas, nos describe las nociones y el contenido de los términos iniciales: temperamento, carácter, y personalidad. Aunque sintética en si misma, la obra da los rudimentos iniciales como para uno introducirse en las enmarañadas cuestiones del espíritu, sobre lo cual tantos han teorizado, obteniendo quizás menos de lo que esperaban.

Esta obra, al lado de la de René Le Senne, de la de Berger, Andrés Le Gall y otros, viene a completar la magnífica bibliografía que al respecto se tiene.

Fr. D.M.J.

Hechos

DELEGADO GENERAL.-Por orden emanada de la Curia Generalicia, se designó Delegado General en Manila-Filipinas, al R.P. Luis Ma. Contreras.

HOMENAJE POSTUMO rindió, a fecha 2 de Marzo, el Colegio Franciscano de Pío XII (Cali)a la memoria del llorado Pontífice de la paz. Misa celebrada por el Nuncio de S.S. en el templo de San Francisco de la Capital de la República.

ORDENES SAGRADAS.- El 21 de Febrero, Mons.Luis Andrade V. O.F.M. confirió en la iglesia de la Porciúncula las siguientes Ordenes: Diaconado : Juán Ojeda G., Jorge Giraldo A. y Francisco Trujillo G; Lectorado y Ostiariado: Luis E. Montañez O., Gustavo Roa Q., Luis H. Acevedo Q.,Darío Molina J.; Tonsura: Luis E. Medina S., Hugo Romero N., Gonzalo Jiménez C. Tarsicio Sarmiento L.,Gustavo Arbeláez C., Humberto Merino S., Lucio Vanegas L., Ricardo Zúñiga B. Gabriel Ossa V.,Julio Luna S., Joaquín Uribe L. y Rigoberto Castrillón R.

FRANCISCANOS EN PLANADAS.- Los RR. PP. Isaac Bello, Francisco Nieto y Néstor Gómez, se encuentran ejerciendo el apostolado misionero en esta región del Tolima, por encargo especial de los Excelentísimos Señores Obispos.

EXPEDICION CIENTIFICA. El R. P. Fr. Antonio Olivares, Master of science of the Catholic University of America, Washington, participó en una expedición científica nacional, como jefe de la sección de Ornitología.

EXPOSICION CATEQUISTICA realizada en el Coristado con motivo de la canonización de Carlos de

Sezze. Además hubo solemnes actos religiosos. Se hicieron presentes Religiosos de varias Comunidades y representantes del Clero Secular.

MOVIMIENTO RENOVACIONISTA.- En este año resurgió esta actividad del Coristado con sus secciones de "sociología y Apostolado moderno", "Matemáticas y "Teología y Filosofía"; además, Concurso de Oratoria, Cine-forum y Revista interna.

ACTIVIDADES PROVINCIALES: Trece Colegios de segunda enseñanza, una Prefectura en las costas del Pacífico, y una misión en Nagano (Japón). Además cuatro Parroquias y veinte Iglesias en las cuales además del culto divino existen congregaciones, uniones pías y diferentes actividades sociales. Tiene la Provincia 6 estudiantes en el exterior: en Roma: P. Alberto Lopera T. (Teología Dogmática), P. Oscar R. Torres (Sagrada Escritura) y P. Alberto Lee L. quien el pasado 8 de abril defendió su tesis de Historia Eclesiástica en la Pontificia Universidad Gregoriana; en Lovaina: P. Luis Patiño (Pedagogía), P. Daniel Herrera R (Filosofía) y P. Arturo Calle R. (Sociología). Además dos profesores en Universidades de Roma y uno de los Definidores Generales.

El Coristado de la Provincia Franciscana de Colombia, al ofrecer el primer número de su Revista FRANCISCANUM, presenta su saludo y agradecimiento al R.P.Fr. Diego Cuartas Velásquez, Ecónomo Provincial.